انتشارات علمی

فرهنگ اشعار حافظ

دکتر احمد علی رجائی بخارائی

فرهنگ اشعار حافظ
احمد علی رجایی بخارایی
چاپ دوم، با اضافات
●
انتشارات علمی
●
چاپ، چاپخانهٔ مهارت
صحافی، صحافی
تیراژ ۵۰۰۰ نسخه

مرکز پخش در تهران و شهرستانها: انتشارات علمی، خیابان انقلاب، مقابل در بزرگ دانشگاه تهران، شماره ۱۳۵۸ تلفن ۶۶۰۶۶۷

بنیادگذار محمدعلی علمی
انتشارات علمی
زمستان ۱۳٦٤

DATE LABEL

به نام خدا

چون استادان راستین ادب و فرهنگ، ستونهای استوار اندیشه‌ها و سازندگان حرکتهای معنوی جامعه هستند، فقدان آنان، ضایعه‌ای جبران‌ناپذیر برای هر جامعه‌ای به شمار می‌رود. اگر چه خاکهای تیره، شمع وجود مادّی آنان را در دل خود خاموش می‌کند، ناتوان‌تر از آن است که بتواند حرکت معنوی آنان را نیز «در سینه‌های مردم عارف» متوقف سازد.

«بناهای آباد» از «باران و تابش آفتاب» ویران می‌شود، اما کاخهای سربرافراشتهٔ سخن، آسوده از زحمت «باد و باران» همواره بر دامنهٔ روزگاران، جاودان خواهد ماند. زیرا به مصداق حدیث نبوی، دانشمندان میراثداران پیامبران هستند: اَلْعُلَماءُ وَرَثَةُ الاَنبیاءِ.

دکتر احمدعلی رجایی بخارایی، یکی از این مشعلهای فروزان دانش و ادب و فرهنگ بود، که بیش از چهل و دو سال از شصت و دو سال عمر پربار خود را (۱۲۹۵ - ۱۳۵۷ هـ ش) در راه اعتلای ادبیّات و معنویّات ایران و ایرانی رنج بُرد. درجات علمی را از دیپلم کشاورزی، لیسانس ادبیات فارسی، لیسانس علوم قضایی تا دکترای ادبیات فارسی پیمود و مدارج عملی را از معلمی سادهٔ فلاحت در فرهنگ خراسان تا استادی دورهٔ دکترای ادبیات در دانشگاه تهران طی کرد.

از همان دوران تحصیلات عالی، به عرفان و شاعران عارف، مخصوصاً مولوی و حافظ، دلبستگی فراوان داشت و ازاین روی، رسالهٔ دکترای خود را نیز به شرح اصطلاحات عرفانی دیوان حافظ اختصاص داد و تا پایان عمر، ده کتاب و دهها مقاله دربارهٔ عرفان و حماسه و ادبیات و فرهنگ ایران نوشت.

کسانی که هنگام تدریس غزلهای حافظ، در کلاس درس دکتر رجایی حاضر می‌شدند، همه معترفند که وی در اثنای تدریس، شور و حالی عجیب داشت و به اصطلاح، از دل و جان، مایه می‌گذاشت. او معتقد بود که حافظ در ادبیات، درست مانند میناگری است که صدها طرح و رنگ و مفهوم و احساس را با مهارتی کم‌نظیر در کنار هم نهاده و ترکیبی شگرف از شعر و شور و هنر را به-

وجود آورده است، چنان که اگر کسی صدها بار اشعار حافظ را بخواند، در مطالعهٔ دوبارهٔ آن نیز به زیباییهایی تازه پی می‌برد و مسرور می‌شود. علاوه بر این، او عقیده داشت که اشعار حافظ بهترین آیینهٔ اوضاع آن روزگار است که حافظ با ظرافت و مهارت بسیار، رخدادهای زمان خود را در آنها منعکس ساخته است.

به همین جهات، دکتر رجایی همیشه آرزو داشت که علاوه بر فرهنگ اصطلاحات عرفانی حافظ، شرحی مستوفا بر یکایك ابیات و نکات ادبی و عرفانی اشعار وی بنویسد. در این خصوص، یادداشتهایی فراهم کرد، امّا دشواریهای زندگی و اشتغالات تدریس، مجال تنظیم و تدوین مطالب به او نمی‌داد. هنگامی که استاد، در مدرسهٔ عالی ادبیات و زبانهای خارجی و دانشگاه تهران به تدریس اشعار حافظ می‌پرداخت، بعضی از دانشجویان علاقه‌مند، گفتار وی را بر نوار ضبط می‌کردند. خوشبختانه این نوارها موجود است و امیدواریم که اگر خدا بخواهد، به تدریج، آن سخنان را با یادداشتهای بازمانده از وی، تلفیق و تنظیم و چاپ کنیم.

دکتر رجایی معتقد بود که هر دانشجوی ادبیات باید تعدادی از غزلهای حافظ را از بر داشته باشد. به همین جهت، علاوه بر ساعات اختصاصی درس حافظ، هنگام تدریس دیگر متون ادبیات نیز، در هر مورد، به تناسب لفظ و معنی، بیتی از حافظ را به عنوان شاهد می‌خواند و از دانشجویان می‌خواست تا آن غزل از برکنند و در امتحان هم برای آن، نمره در نظر می‌گرفت و بدین ترتیب، دانشجویان را به خواندن و درك بهتر اشعار حافظ وامی‌داشت.

***

کتاب حاضر، چنان که گفتیم، پایان نامهٔ دکترای استاد است. چاپ اول این کتاب، در سال ۱۳٤۰، به قطع خشتی صورت گرفت. اما استاد، همواره از نوع چاپ و قطع کتاب، راضی نبود. مخصوصاً که چند سال پس از نخستین چاپ کتاب، مآخذ دیگری نیز به دست آورده بود و یا چاپهایی منقح‌تر از مآخذ مورد استفاده در کتاب، منتشر شده بود. بدین سبب، دکتر رجایی تصمیم گرفته بود که چاپ دوم کتاب را، با افزودن مطالبی، کامل‌تر و دقیق‌تر از پیش منتشر سازد. درست در روزهایی که تصمیم قاطع بر این کار گرفته بود، بیماری سرطان به وجودش پنجه افکند؛ چندبار تحت عمل جراحی قرار گرفت، اما در این حال نیز از نوشتن دست نکشید، و هر گاه مختصر فرصت و اندك رمقی می‌یافت، کار تکمیل کتاب حاضر را دنبال می‌کرد، تا آن که بیش از دویست صفحه مطالب تکمیلی را با خط خود آماده ساخت که در جای جای مطالب کتاب افزوده گردد.

سرانجام در روزهایی که بیماری استاد به تدریج شدت می‌یافت، بخش ادبیات دانشگاه ابوریحان (دانشکدهٔ مکاتبه‌ای سابق که اکنون در مجتمع ادبیات و علوم انسانی دانشگاه علامه طباطبایی ادغام شده است) به دکتررجایی پیشنهاد کرد تا امتیاز چاپ تازهٔ کتاب را به آن دانشگاه واگذارد. در این

خصوص، قراردادی به امضا رسید تا دانشگاه ابوریحان، در مدتی کوتاه، چاپ کتاب را با کیفیّتی مطلوب آغاز کند. کوتاه زمانی پس از عقد قرارداد، بیماری دکتررجایی شدت یافت و پس از سه سال تحمل دردهای توانفرسا و معالجات گوناگون، در آغاز تابستان ۱۳۵۷ به دیار باقی شتافت.

چاپ کتاب، به دلیل شروع انقلاب و بر هم خوردن سازمان دانشگاه، بیش از پنج سال به تأخیر افتاد. سرانجام به مجتمع ادبیات مراجعه و چاپ یا استرداد کتاب را تقاضا کردیم. معلوم شد که اساساً در اثر نقل و انتقالات و تغییرات سازمانی، حتی نسخهٔ اصلی قرارداد نیز گم شده است. با روزها پیگیری و جست و جو و با کمك بی‌دریغ یکی دو تن از کارمندان آن مؤسسه، بالاخره قرارداد پیدا شد، اما بخش تألیف و چاپ کتاب در سازمان جدید مجتمع هنوز فعالیّتی نداشت. چون بیم آن می‌رفت که کار چاپ کتاب مدتها معوّق بماند، با آن که قرارداد، شرعاً و عرفاً باطل شده بود، طبق درخواست مجتمع مذکور، کلیهٔ مبلغ پیش پرداختی را باز پرداختیم و کتاب را پس گرفتیم.

البته ناشران بسیاری، خواهان چاپ و نشر کتاب بودند، اما شادمانیم که انتشارات علمی، این کار را بر عهده گرفت و آن چنان که شیوه و نیّت خیر این انتشارات در خدمت به ادبیات و فرهنگ ایران است، آن را بدین نیکویی به انجام رسانید.

کار ویراستاری کتاب را فاضل گرامی، آقای موسی اسوار بر عهده داشتند و به راستی با دقت و علاقه و دلسوزی خاصی آن را به پایان بردند که صمیمانه ایشان را سپاس می‌گوییم.

اکنون خوشوقتیم که این کتاب گرانقدر را با صورت و کیفیتی نیکو به حضور دانشمندان و پژوهندگان بزرگوار تقدیم می‌کنیم. خداوند روح پر فتوح استادگرامی، دکتر رجایی را قرین رحمت گرداناد، بمنّه و کرمه.

مهر ١٣٦٤

فخرالملوك رجایی

DATE LABEL

فهرست مطالب

فرهنگ اشعار حافظ

DATE LABEL

خیال حوصلهٔ بحر می‌پزد هیهات چهاست در سر این قطرهٔ محال اندیش

به کوی میکده گریان و سرفکنده روم چرا که شرم همی آیدم زحاصل خویش

حافظ

DATE LABEL

مقدمه

این کتاب، فرهنگ اشعار حافظ است و راجع به شرح آن قسمت از مصطلحات صوفیان است که خواجهٔ شیراز در غزلیات خویش به کار برده است.

حافظ، از کسانی است که بین مردم ایران، بیش از سایر گویندگان، مرید و دوستدار دارد و در شهر و روستا کمتر خانهٔ مسلمانی است که در آن قرآن باشد و دیوان لسان‌الغیب یافته نشود. زیرا روح لطیف و طبع ظریف ایرانی دریافته که این دو اثر جاویدان از یك منبع آسمانی سرچشمه گرفته است؛ با این تفاوت که قرآن وحی خداوندی و اشعار حافظ الهام و وارد غیبی است. از این‌رو، مردم قرآن را مقدس و سرمایهٔ سعادت و سبب برکت می‌دانند، و دیوان حافظ را عزیز و موجب لذت و صفای دل می‌شمرند.

نحوهٔ انتخاب کلمات، طرز تلفیق جملات و زیبایی و ابهام بسیاری از تشبیهات، حالتی به اشعار حافظ داده است که اکثر مردم، بی‌آن‌که مراد گوینده و مفهوم واقعی شعر را درك کنند، به همان کشش ظاهری سرمست می‌شوند و عبارات را بر وفق نیّت و مقصود خویش تأویل و تفسیر می‌کنند؛ به طوری که دیوان حافظ نزد عرفا سبب کسب معرفت و سیر در طریقت، و برای صاحبدلان مونس خلوت و مایهٔ عبرت، و جهت عوام وسیلهٔ استشارت و تسلیت است. در آن‌جا، عارف و عامی، صوفی و قشری، اختیاری و جبری، زاهد و خراباتی، همه موافق ذوق و عقیدهٔ خویش، مضامین بدیع و روح‌فزایی می‌یابند. و عجب‌تر آن‌که هر کس از ظن خود، حافظ را یار و دوستدار خویشتن می‌پندارد. و از این‌نظر، دیوان حافظ دریایی است که هر خواهنده‌ای می‌تواند در کناره‌های مصفای آن به تفرّج بپردازد و بر پهنهٔ بی‌کرانش با لذت و اعجاب چشم بدوزد.

اما اگر کار از این حد درگذرد و جوینده‌ای دریادل و ژرف‌بین و گرمرو، آهنگ سیر در این بحر متلاطم کند و دامن مقصود از گوهرهای آن آکنده بخواهد، به موانع بسیار و مشکلات بی‌شمار گرفتار خواهد آمد که نبودن وسیله یکی از آنهاست. چه، حافظ لغات را به معانی خاصی استخدام

کرده و با میناگریهایی که تنها کار خود اوست، ترکیباتی عجیب و تشبیهاتی دقیق فراهم آورده و غالباً در لباس طنز و تعریض و کنایه و ابهام، منظور خود را آن چنان عرضه کرده است که پژوهنده، گاه از دریافت معنی و گاه از ترجیح معنیی بر معنی دیگر، عاجز می‌ماند. همچنین است حال مصطلحات صوفیه و مطالب مربوط به تصوف که استعمال آنها نیز غالباً بر خلاف قیاس و قاعدهٔ معمول و از لونی دیگر است که بی‌مناسبت نیست به هر دو قسمت، اندك اشارتی بشود.

در باب ابهام لغات و ترکیبات و ابهام عبارات، باید گفت که حافظ در این کار تعمد دارد. زیرا در قرن هشتم، یعنی روزگاری می‌زید که چشم زمانه خونریز و فساد و تباهی و تیرگی بر غالب دلها سایه افکنده است و امرای مغولی نژاد آل‌مظفر، مانند امیر مبارزالدین‌محمد، با قساوت و خونریزی توأم با ریا و تدلیس، بر شیراز حکومت می‌کنند.[1] و طبیعی است که همصحبتی این گرانان‌ریایی با مردان حق و پاکنهادانی چون حافظ راست نمی‌آید. بلکه جباران، همواره در کمین بوده‌اند تا چنین خارهایی را از سر راه خود بردارند و از شمشیر زبان و سحربیان آنان در امان بمانند. و از آن جمله است داستان مشهور توطئهٔ مفتیان درباری به استناد مصرعی علیه حافظ که صرف‌نظر از صحت و سقم داستان، نموداری است از چگونگی محیط و طرز تفکر شاه و اطرافیان او.[2]

با چنین وضعی که عوام، غالب و پارسایان، ظاهرپارسای و مفتیان، جیره‌خوار و آلت دربار و صوفیان، دکاندار و شاه و بزرگان، غرق تباهی و فسادند کرا یاراست که دم از حق بزند یا لااقل عقاید و افکار خود را آزادانه بیان کند؟! اگر چنین وضعی نبود و آزادی عقاید و بی‌تعصبی بر محیط حکومت می‌کرد، ما خیّام دیگری به مراتب قوی‌تر - از لحاظ شاعری - در قرن هشتم می‌داشتیم. زیرا وجه تشابه بین افکار خیام و حافظ بسیار است.

بدین دلیل، حافظ سخن را در جایی نشانده است که فهم عوام بدان نرسد و همواره قابل تأویل و

---

۱. رجوع شود به مبحث «تصوف در قرن هشتم» در کتاب حاضر.

۲. حافظ در پایان غزل شیوایی سروده بود که:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد   آه اگر از پی امروز بود فردایی

گویند فقیه نمایان جیره‌خوار، به اشارت شاه، مصرع اخیر غزل را بر شك حافظ نسبت به معاد دلیل گرفتند و به استناد آن، بر ارتدادش فتوی دادند. چون مجازات مرتد، قتل است. حافظ از ماجرا آگاه شد و به راهنمایی زین الدین ابو بکر تایبادی، از بزرگان صوفیه، که ضمن سفر، گذارش به شیراز افتاده بود، بیتی قبل از شعر مزبور قرار داد؛ به طوری که شعر مورد استناد، تکرار سخن دیگری و به اصطلاح مقول قول باشد و به این طریق، قصد توطئه‌گران را عقیم گذارد. امروز آن بیت جزو غزل است:

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت   بر در میکده‌ای با دف و نی ترسایی

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد   آه اگر از پی امروز بود فردایی

دفاع باشد و شاعر از مزاحمت خـامان در امان بماند. ولی چـون پایهٔ نظم و طبع گوینده بلند اسـت و جان شاعر از پاکان غیب مدد می‌گیرد، این قیود و ملاحظات ذره‌ای از لطف و رسایی و روانی اشعار نکاسته است. بلکه این ابهام و ایهام، جای به جای، یك نوع ابهـت و عظمتی به اشـعار حـافظ داده است که خواننده را از جهان ظاهر منسـلخ و به عالم درون متوجـه می‌کند و در یك حـظ روحـانی که خاصیت خلسه و تفکر است فرو می‌برد. چـه، از هرسـو که به معـانی مختلف یك مضـمون و چشم‌اندازهای متنوع عبارتی می‌نگرد، هر یك را به جای خـود زیبا و پذیرفتنی می‌یابد. درسـت مانند کسی که جنگلی عظیم ▪ سرسبز و دریایی نیلگون و بی‌کران ▪ کوهی منیع و پرگل را در برابر چشم داشته باشد و در مقابل آن همه عظمت و زیبایی و ترجیح یکی بر دیگری، خیره و حیران بماند.

اصولاً طبیعت بشر متعالی، خاصه بشر شرقی، از ابهام، لذت می‌برد. و به همین جهـت اسـت که کوه و جنگل و اسمان و موسیقی و دریا و شعر برای انسـان، رؤیایی و لذت‌بخش اسـت؛ بی‌آن‌که از چگونگی آنها به‌خوبی آگاه باشد. شعر حافظ نیز برای بسیاری چنین است.

اما همان‌قدر که ابهام، طرف علاقهٔ بشر اسـت، کشـف و دریافـت نیز مورد توجـه ▪ باعث لذت و مسرت اوست. و همان‌گونه که تصادف یا وسیلهٔ کوچکی سـبب کشـفی بزرگ می‌شـود و با کلیدی خُرد دری عظیم گشوده می‌گردد، چه بسا که دانستن معنی لغت یا ترکیبی، به‌رفع ابهام یا کشف معنی مجهولی راهبری کند که به‌عنوان گواه مدّعا دو نمونه از لغـات و ترکیباتی که درك معنی آنهـا سـبب عقده‌گشایی است به دست داده می‌شود:

حافظ، ضمن قصیده‌ای در مدح شاه‌شیخ‌ابواسحاق به مطلع:

سپیده‌دم که صبا بوی لطف جان گیرد چمن زلطف هوا نکته برجنان گیرد

بیتی دارد بدین‌گونه:

نکال شب که کند در قدح سیاهی مشك در او شرار چراغ سحرگهان گیرد[۳]

عدم عنایت به عناصر مرکبه یا روشن نبودن معنی اصطلاح «مشـك در قـدح کردن» سـبب شـده است که علامهٔ فقید قزوینی در ذیل *دیوان حافظ* مصحح خویش، راجـع به این بیت چنین بنویسـند: «چنین است (یعنی نکال با نون در اول) در نسـخهٔ یگـانه‌ای که این بیت را دارد یعنی نخ (؟)، باقـی نسخ هیچ کدام این بیت را ندارند. معنی این کلمه به هیچ وجه معلوم نشد، محتمل اسـت به احتمال قوی بلکه من شکی در این باب ندارم که به قرینهٔ «شـرار» در مصـراع ثانی، نکـال «تصـحیف» «زگال» باید باشد که به وزن و معنی زغال اسـت، ولی معذلك ربط بین «زگال شـب» و جملهٔ «که

۳. محمد قزوینی، ▪ قاسم غنی، *دیوان حافظ*، ص قکو ـ قکز.

کند در قدح سیاهی مشك» درست واضح نیست، و «چراغ سحرگهان» کنایه از آفتاب است.»[٤]

باید توجه داشت که نکال به فتح به معنی عقوبت، و اصطلاح مشك در شراب یا مشك در قدح کردن کنایه از بی‌هوش کردن است؛ چنان‌که حافظ در جای دیگر نیز ضمن غزلی این اصطلاح را به همین معنی به کار برده است، آن‌جا که گوید:

چو لاله در قدحم ریز ساقیا می و مشك   که نقش خال نگارم نمی‌رود ز ضمیر[٥]

در این‌جا نیز حافظ، برای این‌که نقش خال نگار را از صفحهٔ ضمیر بزداید و لحظه‌ای چند در عالم بی‌خودی و بی‌هوشی از رنج هجران و حرمان بیاساید، از ساقی می‌خواهد که در قدحش می و مشك را به هم در آمیزد.

بنابر آنچه گذشت، مراد از بیت مورد بحث، با توجه به معنی لغت «نکال» و اصطلاح «مشك در قدح کردن» روشن است. بدین شرح که موضوع شعر، شکنجه کردن و به عقوبت رساندن شب است؛ و جرمش آن‌که در قدح جهانیان مشك افکنده و آنان را در خواب و بی‌هوش ساخته است و کیفر معینه هم این است که چراغ سحرگهان، یعنی خورشید، به جانش شرر افکند و نابودش سازد. و در این صورت، مصرع اول شرط و دوم جزاست.

مورد دیگر، روشن شدن معنی ترکیبی است که در خراسان تحت عنوان «روپایی» متداول است و معنی بیتی از حافظ، به واسطهٔ توجه به معنی ترکیب «رودیدن» که مرحوم قزوینی آن را چنین شرح کرده‌اند و بیت مورد نظر این است:

عابدان آفتاب از دلبر ما غافلند   ای ملامتگو خدا را رو مبین آن رو ببین[٦]

«روی دیدن، کنایه از جانبداری کردن و طرفگیری کردن از کسی باشد. امیر خسرو گوید:

جور رویش به هر که می‌گویم   روی آن دلربای می‌بیند

و کاتبی گوید:

آن‌که گوید روی او خورشید را ماند به نور   روشنم گردید کو خورشید را رو دیده است

(*جهانگیری و برهان*). بنابراین پس معنی بیت چنین است که ای ملامتگو از بهر خدا جانبداری مکن یعنی جانبداری آفتاب را منما ▪ آن رو ببین، یعنی روی دلبر ما را ببین تا بدانی که هزار مرتبه از آفتاب بهتر است.»[٧]

---

٤. همان، ص قکز ـ قکح.
٥. همان، ص ۱۷٤.
٦. همان، ص ۲۷۸.
٧. همان، ص ۲۷۸.

با این توضیح، معنی «روپایی» هم روشن می‌شود که جانبداری به ناحق است، یعنی پاییدن و رعایت کردن شناسایی کسی؛ چنان‌که در تداول مردم مشهد گفته می‌شود: رو پایی کردند و الا فلان در امتحان رد می‌شد، یا قاضی در حاکم شناختن فلان روپایی کرد.

با توجه به شرح معروض، اهمیت درک صحیح لغات و ترکیبات تا حدی آشکار می‌شود. اما جز اینها و مصطلحات صوفیه که جداگانه از آن سخن خواهد رفت، مطالب دیگری هم در اشعار حافظ هست: چون اشارات راجعه به تاریخ اسلام، همانند خاکی که طوفان را به آبی نمی‌خرد، و مسائل فلسفی و کلامی نظیر «اختیار» و «کسب» و «جوهر فرد»، و پاره‌ای تعریضات و کنایات و فواید متفرقه چون «محتسب» به معنی اصطلاحی کنایی حافظ که در غالب اشعار، مراد از آن امیر مبارزالدین محمد است، و «شیشه به طبیب بردن» و «جرعه بر خاک فشاندن» که وقوف بر معنی تمامی آنها به احاطه و مداقهٔ کافی نیازمند است. و پیداست که همهٔ ارادتمندان حافظ را، این حال و مجال، نصیب نیست. و اگر هم مریدی صادق و جوینده‌ای فراخ حوصله گام طلب فرا پیش نهد، کالاهای مطلوب را از بازار معینی به دست نتواند کرد و با نقد سره نیز دستار پر باز نتواند آورد. زیرا جز این تألیف ناقص مختصر، کتابی وجود ندارد که همهٔ این مسائل را یکجا فراهم و به جویندگان عرضه کرده باشد. و سیر و تحقیق در اصول مسائل مختلف نیز چون گذشتن از دریاها کار آسانی نیست. و بسیار هست که طالب، از همان آغاز کار، طوفانی را به صد گوهر برابر نشمرده این کار گران را به دیگران می‌گذارد ▪ می‌گذرد.

اما دربارهٔ مصطلحات صوفیه، به دو جهت، کاردشوارتر است. نخست بدان سبب که برای درک مفهوم لغات و ترکیبات، از مطالعهٔ چگونگی استعمال آنها در متون فارسی و ملاحظهٔ لغتنامه‌ها می‌توان مدد گرفت، و درک و ذوق پژوهنده نیز در این راه چراغداری می‌کند. اما در مورد مصطلحات صوفیان، حال چنین نیست. زیرا تصوف، حد و رسم بر نمی‌تابد. کار دل و سخن عشق است و حال است نه قال. بدین جهت، با آن‌که هدف همهٔ بزرگان این طریق یکسان بوده، هر کس از سر حال و در حدود فهم خویش و گاه به مقتضای مقام و درک شنونده، اصطلاحی را بیان و تفسیر کرده است.

با این ترتیب، معلوم است که شرح اصطلاحات بدان‌سان که جامع نظر و نمایندهٔ عقیدهٔ همهٔ بزرگان تصوف باشد، ممکن نیست.

برای آن‌که پهنای گلیم معلوم باشد، متذکّر می‌گردد که اگر کسی تنها تعریف خود «تصوف» را از روی گفتار مشایخ گرد آورد، کتابی عظیم به دست خواهد آمد. حتی حافظ ابونعیم اصفهانی که در اوایل قرن پنجم هجری در گذشته و مقداری از تعاریف «تصوف» را تا زمان خود در *حِلیةُالاولیا* جمع کرده است می‌نویسد که: در کتاب دیگر نیز مقدار زیادی از پاسخهای مختلف مشایخ را دربارهٔ

تصوف گرد آورده‌ایم؛ سخنانی که هر کس از سر حال خویش گفته.[۸]

از ابوسعید ابی‌الخیر نقل می‌کنند که گفت:

«هفتصدپیر از پیران در طریقت سخن گفته‌اند. اول همان گفت که آخر. اما عبارات مختلف و معنی یکی بود که اَلتَّصَوُّفُ تَرْکُ التَّکَلُّفِ.»[۹]

سهروردی می‌نویسد که: گفته‌های مشایخ در ماهیت تصوف از هزار افزون است. ولی الفاظ اگر چه مختلف است، معانی به یکدیگر نزدیك است.[۱۰]

این سخن مربوط به قرن هفتم است. و پیداست که از آن روزگاران، باز چه مایه تعریف و تعبیر دیگر برانچه بوده افزوده شده است.

اشکال خاص دیگر کار در مورد مصطلحات صوفیه آن است که حافظ آنها را بر یك نهج مورد استفاده قرار نمی‌دهد و به مفهوم اصطلاحی متداول به کار نمی‌برد، بلکه غالباً به طعن و طنز و در عکس‌جهت معمول استعمال می‌کند و از کلماتی که مفهوم مخالف دارند منظور خود را برآورده می‌سازد؛ چنان‌که از خانقاه به میخانه می‌رود تا از مستی زهد ریایی به هوش آید[۱۱] یا در خرابات مغان نور خدا می‌بیند[۱۲] یا می‌بیند که ملایك در میخانه می‌زنند و او با ساکنان حرم‌ستر و عفاف ملکوت بادهٔ مستانه می‌زند[۱۳] یا خرقهٔ صوفی را جامهٔ نفاق می‌داند و به خرابات می‌برد[۱۴] و در غالب موارد، از صوفی به بدی یاد می‌کند و او را دامگذار و بادهخوار و دراز دست و خرقه‌اش را مستوجب آتش می‌داند[۱۵] و از این قبیل.

علت این طرز تعبیر، یکی از آن‌جهت است که در زمان حافظ و پیرامون او، صوفی اندك و صوفی نمایان بسیارند و تصوف نیز از فساد محیط برکنار نمانده است. زاغان‌سیاه، بانگ بازان سپید آموخته و دونان، حرف درویشان را دزدیده‌اند. از این‌رو، حافظ هر زمان از صوفی نام می‌برد، فرد

---

۸. و ذَکَرْنا فی غَیْرِ هٰذا الکِتابِ کَثیراً مِنْ اَجْوِبَةِ مَشیَخَتِهِمْ فی التَّصَوُّفِ و اخْتِلافِ عِباراتِهِمْ. وکُلٌ قَدْ اَجابَ عَنْ حالِهِ.

۹. *اسرار التوحید*، به اهتمام ذبیح‌الله صفا، ص ۳۰۹.

۱۰. و اَقْوالُ المَشایِخِ فی ماهِیَةِ التَّصَوُّفِ تَزیدُ عَلیٰ اَلفِ قَوْلٍ، فَانَّ الأَلفاظَ و اِن اخْتَلَفَتْ مُتَقارِبَةُ المَعانی. (السهروردی، *عوارف المعارف*، دار الکتاب العربی، ۱۹۶۶، ص ۵۷.)

۱۱. محمد قزوینی، *دیوان حافظ*، ص ۱۱۹ و ۲۵۵.

۱۲. همان، ص ۲٤۵.

۱۳. همان، ص ۱۲٤ - ۱۲۵.

۱٤. همان، ص ۲۵٦ - ۲۵۷.

۱۵. همان، ص ۹۰، ۱۰۸ و ۲۷۸.

ریاکار متنمّس دروغزنی را اراده می‌کند که جامهٔ پشمین را وسیلهٔ گدایی و بساط خانقاه را دستگاه ریاست و دکان زرق و ریا ساخته است.[۱۶]

علت دیگر نیز برای استعمال مصطلحات صوفیه بر خلاف تداول معمول آنها می‌توان اندیشید و آن، گرایش حافظ به قلندریّه و آداب ملامتیان است. ملامتیّه، چنان که از نام آنان پیداست، گروهی از صوفیانند که جلب خوشامد خلق را سبب بازماندن از عبادت و عنایت حق می‌دانند و معتقدند که درهم شکستن عادات و آداب معمول و گسیختن زنجیر قیود و رسوم و عمل‌کردن بر خلاف آنچه جامعه به‌آن خو گرفته و مستحسن شمرده است، سبب می‌شود که انسان مورد ملامت و نفرت مردمان قرار گیرد و در نتیجه، توجه او بالمَرّه از خلق منقطع و دل و جان او به حق متوجه گردد.[۱۷]

ملامتیان، صفای دل و پاکی اندیشه را مهم می‌شمرند و لباس مشخص و جای معیّن و آداب مخصوص را به چیزی نمی‌شمارند و خانقاه و خرابات در میانه نمی‌بینند.

سبك حافظ نیز غالباً در استعمال مصطلحات صوفیه و تعبیر مسائل وابسته به‌آن، به اسلوب قلندریّه و روش ملامتیان بسیار نزدیك است و اصل درهم شکستن ظواهر و خرق عادات را در تعبیر مصطلحات هم تا حدی گسترش داده و عملی ساخته است.

با این‌همه، در دیوان حافظ، عدهٔ مصطلحاتی چون «سماع» و «تجلی» و «مستی و هوشیاری» (سکروصحو) که به صورت طبیعی خود به‌کار رفته و مورد تعبیر قرار گرفته کم نیست، و طنز و طعنهای دیگر نیز از سر رقّت و دلسوزی و حسّاسیت و براشفتگی است و عکس‌العمل شاعرِ باریك‌بینِ سوخته‌دلِ حقیقت‌جویی است که از ضیاع و تباهی و بی‌اعتباری تصوف، یعنی یکی از عالی‌ترین پدیده‌های فکر بشر، در دست دغلبازان حیله‌گر، در رنج و خشمگین است.

با توجه بدانچه گذشت، تذکر این نکته ضروری است که اصل اصطلاح، غالباً ثابت است و آنچه در دیوان حافظ، جای به جای، دگرگونگی یافته، طرز تعبیر آن است. از این‌روی، در مورد شرح هر یك از مصطلحات، آنچه در این کتاب آورده شده، تقریباً مُتَّفَقٌ‌علیه و لبِّ مطالب اُمّهات کتب صوفیه است. و سعی شده است که: اولاً، تا آن‌جا که ممکن است از منابع دست اول استفاده شود و هر مطلب منتخبی با سند و حتی‌الامکان به صورت عین بیان گویندهٔ آن نقل شود. ثانیاً، هیچ نکتهٔ مهم و دقیقهٔ ارزنده‌ای برجای ناآورده نماند؛ به طوری که خواننده، دربارهٔ هر یك از مصطلحات صوفیه، جامع‌ترین شرح و اصیل‌ترین سخن‌را، در عین اختصار، در این کتاب بیابد و از مراجعه به کتب متعدد و شروح مفصل توانفرسای عمرگداز بی‌نیاز باشد. ولی مدعی نیست که از عهدهٔ این‌کار،

---

۱۶. رجوع شود به مبحث «تصوف در قرن هشتم».

۱۷. رجوع شود به مباحث «پیر» و «قلندر».

چنان‌که باید، برآمده است. چه انسان، محل سهو و نسیان است و ره مقصد دراز و نویسنده کم بضاعت و نوسفر.

بیان این مطالب، نه برای نمودن عظمت کار است، بلکه برای نشان‌دادن حقارت مؤلف در برابر انبوه دشواریهاست...

با کدامین پای ای کرم‌زمین   می‌روی بالای چرخ هفتمین

این‌جانب، با کمال صداقت و خضوع اعتراف می‌کند که با صرف نزدیك ده سال وقت در این قسمت، و باآن‌که همهٔ کتب قابل دسترسی فارسی و عربی و ترجمهٔ بعضی از کتب فرنگی مربوط به صوفیه را از نظر دقیق‌گذرانیده و از استادانی که اهلیّت و اطلاع آنان دربارهٔ مسائل صوفیانه محل اتفاق است پرسشها کرده و بهره‌ها برده است، هنوز در خم کوچهٔ نخستین است. چنان‌که فی‌المثل بر این‌جانب روشن نیست که «سماع» از چه زمان بین صوفیان متداول شده و اول کسی که این لغت را بدین منظور به‌کار برده و آداب آن‌را در کار آورده است.کیست؟ یا استعمال «خرابات» به تعبیر صوفیانه، نخستین‌بار از کجا پایه و مایه گرفته و کدام رند این کلمه را بدین معنی استخدام کرده است؟

اکنون که سخن دربارهٔ بیان نادانیها و اظهار خطاهاست، پوست باز کرده باید بگوید که من بنده را در آغاز امر، تحت تاثیر اطلاعاتی که بعداً دانسته شد بر پایهٔ عدم اطلاع استوار است، در کار صوفیه انکاری بلیغ بود و همواره در محکمهٔ وجدان، این گروه را که از اجتماع کناره جسته به تهذیب نفس و صفای درون خویش پرداخته‌اند، محکوم می‌ساخت که چرا زندگانی را نه تکلیف، بل تفنّنی دانسته و هدف خود را، به جای نجات جامعه، نجات فردی قرار داده‌اند، و همواره از خود می‌پرسید که چگونه ممکن است این مطلب را چون منی بفهمد و بایزید و بوسعید درنیابند؟! ولی اندك‌اندك که سعادت مطالعهٔ کتب صوفیه دست داد و بر تاریخ حیات آنان و کشور ایران مختصر احاطه‌ای فراهم آمد و مقتضیات زمان را در نظر گرفت، دانسته شد که هجومهای مختلف بر کشور بلاکش ما و غلبهٔ جُهّال و عوام، مانع از آن بوده است که در عرصهٔ اجتماع، عروس حقیقت پرده از جمال خویش برگیرد و مادیّات، چاشنیی از معنویّات بپذیرد. و چون این امتزاج محال می‌نموده است، آبروی فقر و قناعت نبرده و معنی و حقیقت را بر خاك نیفکنده‌اند.

به عقیدهٔ این‌جانب، تصوف در ایران، عکس‌العمل روحی مردمی حساس و هوشمند است که در طول چند قرن کشورشان تحت اشغال بیگانه بوده و حق و قدرت هیچ‌گونه اظهارنظری در امور مملکت و حتی در امور زندگانی خویش نداشته‌اند؛ دست و زبانشان بسته ودل و قلمشان شکسته بوده است.

آنان‌که صوفیان را کنارجوی و بیکاره و منفی می‌دانند، کسانی هستند که احتمالاً تاریخ ایران و

اوضاع سیاسی و اجتماعی قرون گذشتهٔ آن‌را به دقت در مطالعه نگرفته‌اند و در بستر امن و راحت، وحشت و استغاثهٔ زورق‌نشینانی را که شب‌هنگام گرفتار امواج سهمگین شده‌اند بی‌هوده و سزاوار طعن و سرزنش می‌پندارند.

ما، هزار سال پیش را که از امریکا نامی در میان نبود و اروپا در ظلمت تعصبات منهبی ▪ تحت سلطهٔ مطلقهٔ گماشتگان پاپ و فئودالها دست وپا می‌زد ▪ در آسیا و دیگر نقاط جهان، زبان شمشیر زبان بین‌المللی بود، کنار می‌گذاریم و به مردمان آن روزگاران کاری نداریم. بشر امروز را در عصر حاضر در نظر می‌گیریم. عصری که قرن بیستم میلادی و قرن اتم و موشك است و سازمان و منشور ملل متحد و دادگاه داوری لاهه و اعلامیهٔ حقوق بشر و اصول دموکراسی مورد قبول بسیاری از جهانیان است و به کودکان دبستانی آموخته می‌شود. آیا نه این است که در همین روزگار درخشان، مردم بعضی از کشورهای به ظاهر آزاد و مستقل، آزادی مذهب و عقیده ▪ بیان و قلم ندارند، و اگر کلمه‌ای بر خلاف میل فرمانروایان خویش ادا کنند، به تهمتی جایشان گوشهٔ زندان و یا نهانگاه گورستان است؟!

در چنین کشورهایی که قدرت و امتیازات در دست یك طبقهٔ معین است و دیگران در امور مملکت دخالتی ندارند و رأی و تدبیر و سخنشان به چیزی گرفته نمی‌شود و شرف و تقوی لگدکوب شهوت و مال است، تکلیف طبقهٔ با شرف و مردم صاحبدلِ حساسِ فهمیده چیست؟ چیست جز این‌که دامن از آلایش محیط فراهم گیرند و با یاران یکدل پاکنهاد، گوشه‌ای بگزینند و خدمت و محبت بلا-شرط را شعار خود قرار دهند؟!

صوفیه نیز در ایران چنین کرده‌اند. آنها با این مصیبت و مصیبتهای دیگری در طول چند قرن دست به گریبان بوده‌اند.

عدم دخالت اکثریت مردم ایران در امور کشور خود و درماندگی و نارضایی آنان، از اواخر دورهٔ ساسانی شروع شده بود. از طرفی، جنگهای سی‌سالهٔ ایران و روم، جوانان را به خاك و خون کشیده بود و مخارج کمرشکن دربار عشرت‌طلب و تجمل‌پرست خسروپرویز و مالیاتهای مختلف، بنیهٔ مالی افراد ملت را به تحلیل برده بود ▪ از طرف دیگر، فساد موبدان که همهٔ امور مملکت و حتی عزل و نصب شاهان را در اختیار گرفته بودند، و شدت اختلافات طبقاتی و وجود کاستها که مردم را نه با هنر و لیاقت، بلکه به طور میراثی و بدون اختیار در طبقهٔ خاصی از کشاورزان و صنعتگران و لشکریان و موبدان ▪ نجبا قرار می‌داد و رفتن از طبقه‌ای به طبقهٔ دیگر را ممنوع و غیرممکن می‌ساخت، مردم را به ستوه آورده بود و همه منتظر موقع مناسبی بودند تا این اساس را زیروزبر کنند و گردن از چنبر برهانند. این فرصت مناسب را ظهور اسلام در اختیار آنان گذارد؛ خاصه که شعار اسلام به آرزوی دیرینهٔ مردم ایران جامهٔ عمل می‌پوشانید. شعار جالب و درخشان اسلام،

مساوات بود و گرامی‌تر آن‌کس را می‌دانست که پرهیزکارتر بود (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللهِ أَتْقيٰكُمْ).

بدین دلیل بود که ایرانیان، این نوید آزادی و برابری را با جان و دل استقبال کردند و جز چند تن سردار که منافع یا شأن یا سابقهٔ خانوادگیشان ایجاب می‌کرد، مردم با تازیان جنگی نکردند. ولی وقتی اعراب مسلط شدند، شعار اسلام را به یک‌سو نهادند و امویان، همان عصبیّتهای عرب جاهلی را زنده کردند. غیر عرب، خاصه ایرانیان را، بندگان (موالی) نامیدند و اشراف و آزادگان صاحب مکانت را اسیر کردند و به خواری افکندند. کم‌کم کار به جایی رسید که وقتی عرب پیاده بود، ایرانی حق نداشت سواره باشد. طبقات چندگانه که ایرانیان از آن ناراضی بودند عملاً به دو طبقه تبدیل یافت: خواجگان یعنی اعراب و بندگان و فرودستان یعنی ایرانیان.

مظالم حُکّام و سرداران عرب چون علی‌بن عیسی و زیاد بن‌ابیه و مُهلَّب بن‌ابی‌صُفره و زیدبن مُهلَّب و حَجّاج بن‌یوسف و امثال و اضراب آنها، و آسیاهایی که این سنگدلان، با خون بی‌گناهان ایرانی در گرگان و خراسان و دیگر نقاط ایران به گردش درآوردند، قیامهایی را پی‌افکند که هرچند گردانندگان آنها آلت و عُدّتی نداشتند، مع‌هذا اظهار حیات و همتی کردند و مردانه کشتند و کشته شدند. از قیامهای سِنْباد و استاد سیس و مُقَنَّع و به‌آفَریدیان و خُرَّم‌دینان که هر کدام رنگ و دوران جداگانه‌ای داشت، تنها قیام ابومسلم خراسانی نتیجهٔ سیاسی مهمی داد و به برافتادن بنی‌اُمَیّه و روی‌کار آمدن بنی‌عباس منتهی شد. قیام یعقوب‌لیث هم به قسمتی از ایران، استقلال‌گونه‌ای بخشید و سلسلهٔ ایرانی نژادی را در سیستان ایجاد کرد.

اما اولاد عباس، چون بنی‌امیه، بیگانه و مخالف عنصر ایرانی بودند؛ منتها بسیار محیل و مکار و در نتیجه خطرناک‌تر از آنها. بنی‌امیه آشکارا می‌کشتند ولی بنی‌عباس پنهانی و با خدعه و زهر. گاه خود نیز در پی جنازه می‌گریستند. اینان، حتی با ایرانیانی که آنان را به قدرت و خلافت رسانده بودند ابقا نکردند. به طوری که سَفّاح، اولین خلیفهٔ عباسی، ابو سَلَمهٔ خَلّال مشهور به وزیر آل‌محمد را کشت و منصور، ابومسلم خراسانی و هارون، برمکیان و مُعتصم، افشین را. اما کار بدین‌جا خاتمه نیافت و عباسیان، برای بی‌نیاز شدن از کفایت سرداران ایرانی و ایمنی از مهابت و قدرت آنان، پای ترکان را به دستگاه خلافت باز کردند و با این عمل جاهلانه، تیشه به ریشهٔ خود و آرامش نسبی ایران زدند.

از هنگام حملهٔ عرب تا این زمان که آغاز قدرت یافتن ترکان است، ایران تحت اِشغال حکّام عرب بود و مردم آن مسلوب‌الاختیار و اسیر ستمگریها و هوسهای عمال تازی بودند. تنها بخارا و قسمتی از مشرق ایران در زمان چهار تن از شاهان اولیهٔ سامانی، و سیستان و کرمان و قسمتی از خراسان در زمان قدرت صفّاریان، و تا حدی خراسان در زمان طاهریان، و مازندران و گیلان در هنگام قدرت ناپایدار آل‌زیار، از آسایش و آرامش نسبی برخوردار بود.

دورهٔ دوم حکومت عباسیان ـ بعد از مأمون ـ با تسلط ترکان همراه است و مصیبت و بلا دست به دست هم داده. ترکان تیرانداز خونریز بیابان‌گرد که از نژاد اورال آلتایی بودند، از ماورای سغد پیش امدن گرفتند ■ طولی نکشید که چراخورهای خرم خراسان و دیگر نواحی ایران محل استقرار چادرهای آنان گردید ■ به شیوهٔ دیرینه هرجا دسترسی یافتند به غارت شهرها ■ آبادیها پرداختند. بر این عده، سرداران ترک دستگاه خلافت عباسی و غلامان زر خریدی را که در دربار آخرین شاهان سامانی به سرداری و فرماندهی رسیده بودند باید افزود و در رأس آنان از البتکین نام برد و بعد، از سبکتکین غلام و داماد او و فرزند سبکتکین محمود که بنیادگذار سلسلهٔ غزنوی شد. این غلامانِ به شاهی رسیده، مردم ایران را در حوزهٔ اقتدار خود غارت می‌کردند و سهم خلیفه را به بغداد می‌فرستادند.

این‌جا مجال نیست که مظالم این سلسله‌های غیرایرانی ترک نژاد نمایانده و ثابت شود که ایرانیان چگونه از اشغال و ستم تازیان نرسته گرفتار اِشغال و جور ترکان شدند ■ این محرومیتها تا چه حد به رشد تصوف کمک کرده است.

از این زمان، به جز دورهٔ آل‌بویه که مدتی در گیلان ■ ری و فارس و بغداد حکومت کرده‌اند و از یک طرف ایرانی هستند، عمدهٔ مملکت ایران تقریباً اسیر ترکان است. بعد از غزنویان، نوبت به سلجوقیان و غُزان می‌رسد که قبایل دیگری از ترکانند و بعد، حملهٔ مغول آغاز می‌شود و خون مردم بی‌گناه، ویرانهٔ شهرهایشان را رنگین می‌کند. هنوز سلطهٔ شوم مغولان پایان نیافته، درندهٔ خونخوار دیگری به نام تیمور، با سپاهی همانند خویش، از راه می‌رسد و به ساختن کله منار می‌پردازد. هجوم تیمور، مقارن آخر قرن هشتم و مرز کار تحقیق در این کتاب است. بدین جهت، از حملهٔ ازبکان و ترکمانان و عثمانیان ■ افغانیان و سلسله‌های ترک نژاد بعدی سخن نمی‌رود و این کارنامهٔ اشک و خون و تباهی ■ نابسامانی را در همین‌جا خاتمه می‌دهد.

اکنون از آن کسان که آزاد مردانِ حساسِ صاحبدلِ ایرانی را پس از آن [illegible] مبارزه، به عدم مبارزه متهم می‌کنند باید پرسید که اگر شما به جای آنان بودید، با وضعی که گفته شد چه می‌کردید؟

و هم اکنون اگر در وضعی بسیار خفیف‌تر از آن قرار گیرید، چه می‌توانید کرد؟

چه می‌فرمایید دربارهٔ مردمی که از آخرین سالهای حکومت ساسانی گرفتار تبعیضات طبقاتی بوده، از خود هیچ‌گونه اختیار و حق اظهار نظر ■ اظهار وجود نداشته‌اند ■ تنها وظیفه‌شان این بوده است که هرروز بیش از روز پیش، مالیات بدهند و جوانان خود را برای رفتن به میدان جنگ در اختیار حکومت بگذارند؟

چه انتظار دارید از مردمی که در طی چند قرن، خاکشان تحت اشغال بوده است و مهاجمان عرب و ترک مردانشان را به خون کشیده و ثروتشان را به یغما برده‌اند؟

چگونه از مردمی که خانه‌هایشان سوخته و عزیزانشان به خاك افتاده و به چنگ اهریمنانی گرفتارند که کودك شیرخواره را با نیزه به دیوار می‌کوبند توقع دارید که اشعار و نغمه‌های طرب‌انگیز بسازند و بگویند دنیا زیبا و زندگی شیرین است و طبیعت به روی ما لبخند می‌زند؟

عقلای این گونه قومی چه می‌توانسته‌اند بکنند جز این که بر زخم درون مردم مرهم بگذارند و روشی و سیاستی برگزینند که از طرفی، دنیا و آنچه را از دست هموطنانشان رفته است خوار جلوه دهد و از طرفی، ارزش و مقام معنوی و روحیه و غرور ملی آنان را بالا ببرد و انسان را پرتوی از ذات حق و بلکه متصل و مربوط به حق که سرچشمهٔ لایزال قدرتها و لذتها و مسرتهاست معرفی کند؟

این است کاری که بزرگان صوفیه از قرن چهارم آغاز نهاده‌اند و شاید بتوان گفت که بهترین داروی ممکن را در آن روزگاران تجویز کرده‌اند.

با این وصف، بسیار دور از انصاف است اگر بگوییم که صوفیه، مردم را به تن‌پروری و کناره‌جویی سوق داده‌اند. زیرا به طوری که اجمالاً اشاره شد، کار این گروه وقتی شروع شده که قیامهای مردان شمشیر به ناکامی انجامیده است و تازیان و ترکان برتخت آزادگان تکیه زده‌اند و بیم آن است که بر اثر اختناق و فشار چند صد ساله، یأس مطلق چیرگی یابد و ذوق و ادب و هنر و غرور ملی قوم ایرانی به پستی و نابودی گراید و سیل حوادث خانه از بنیاد ببرد. بنابراین، عمل صوفیه را به حق باید یك نوع قیام معنوی و مبارزهٔ منفی نام نهاد.

این قیام معنوی، در شئون مختلف حیات قوم ایرانی، خاصه در زمینهٔ اعتقادات و ادب و هنر و بسیاری از چیزها که امروز باعث افتخار ایرانی است، اثرات عمیق برجای گذاشته که شرح آن محتاج کتابی جداگانه است و ذیلاً فهرست‌وار و با کمال اختصار به اهم مسائل ذکر نشده اشاره می‌شود.

شکی نیست برای این‌که تاثیر چیزی را بدانیم، نخست باید خود آن چیز را بشناسیم. ولی در این‌جا که اساس کار بر اجمال و اختصار است، نگارنده قصد ندارد به بحث در خود تصوف بپردازد، و خوانندهٔ محترم را به *تاریخ تصوف در اسلام* تالیف مرحوم دکتر غنی که به این مطلب اختصاص دارد و در کتاب حاضر نیز از آن بهره‌ها برده شده است، و مقدمهٔ مبسوطی که استادجلال‌الدین همایی بر *مِصْباحُ‌الهِدایه* و *مِفْتاحُ الکِفایه* نگاشته‌اند، و کتب صوفیه که نام آنها در فهرست مآخذ کتاب حاضر آمده است حوالت می‌دهد و فقط به اشارتی چند که اطلاع بر آنها برای پذیرش و دریافت مطالب بعدی ضرورت دارد اکتفا می‌کند:

۰۱ تصوف، یك نوع روش زندگی است که محبت خدا و شناخت حقیقت، ارکان اصلی آن‌را تشکیل می‌دهد. بنابراین، از جهتی با مذهب، و از سویی با هدف فلسفه ارتباط دارد. و چون این‌جا تصوف اسلامی مورد بحث است، باید گفت که مسلمانان غیر صوفی (برای سهولت استعمال و

تشخیص، اصطلاحاً مُتَشَرِّعَه نامیده می‌شوند در برابر مُتَصَوِّفَه) خدا را عابدانه می‌پرستند و صوفیان، عاشقانه. به عبارت دیگر، تصوف عبارت است از پرستش خدای به طرز عاشقانه.

خدا، به چشم مسلمان قشری، قَهّار و مُنتقِم و سریع‌الحساب و شدیدالعقاب است و دست بشر به دامن کبریاییش کمتر می‌رسد و رابطهٔ او با پیغمبر اکرم غالباً به وسیلهٔ جبرئیل است و بعد از مرگ پیغمبر، آن رابطه وجود ندارد.

اما خدای صوفیه، عطابخش و خطاپوش و مهربان و دوست صوفی است. صوفی تا کامل نشده، به وسیلهٔ پیر راهنما، دائم می‌تواند با خدا راه داشته باشد. و وقتی کامل شد، خدا را بی‌هیچ فاصله در دل خود خواهد داشت. از دیدار او احساس مسرت و لذت خواهد کرد و دائم با او مأنوس خواهد بود و این مصاحبت دائمی، رفته رفته او را از حدّ یك بشر عادی بالاتر برده شریف‌تر و پاك‌تر و خدمتگزارتر خواهد کرد و صفات او را با آنچه محبوب حق است یکسان خواهد ساخت و پیش از آن‌که بمیرد، در همین جهان نه تنها به ملکوت الهی واصل خواهد گردید، بل شمّه‌ای از صفات حق بلکه جزئی از ذات حق خواهد بود. زیرا شخصیت و وجود او در ذات خداوند حل و فانی شده و همه او گشته است.

این سخنان، در نظر بعضی که آشنا به طرز تفکر صوفیه نیستند ممکن است از مقولهٔ خیالبافی بیاید. اما از نظر صوفیه، تحلیل قضیه بسیار ساده است.

صوفی می‌گوید: من چه فرقی دارم با خدا؟ من، بندهٔ عاجز فانی هستم و او خدای قادر باقی است. این عجز و فنا، به چه چیز من مربوط است؟ بلاشك، مربوط به جسم من است. زیرا روح، فانی نشدنی و جاویدان است. پس من اگر کاری بکنم که پیش از مرگ، در همین دنیا که هستم، خودم را از تحت تسلط جسم خارج کنم؛ هوسها و امیال، شَهَوات و تَمَنّیات، خشم و خودسریهای جسم را مهار بزنم و بدین وسیله، این غبار تن را که حجاب چهرهٔ جان است ناچیز بینگارم، سراپا جان خواهم شد-جانی که ودیعه و پرتوی از هستی حق است. پس من اگر به این مرحله برسم، عیناً به دریای ابدیّت الهی خواهم پیوست؛ مثل قطره‌ای که به اقیانوس می‌پیوندد و در او فانی می‌شود و نام قطره از او بر می‌خیزد و با عظمت و بقای اقیانوس، عظیم و جاویدان می‌ماند.[۱۸]

بنابراین، آن قرب و وصالی را که متشرّعه در جهان دیگر انتظار می‌برند، صوفیان در همین دنیا رسیدنی می‌دانند. و از این‌رو، شور و شوق آنان بیشتر و نفرت و سوء نظرشان نسبت به دنیا کمتر از دیگران است. زیرا جهان را و هرچه در او هست سهل و مختصر می‌دانند. و وقتی هموار کردن

---

۱۸. بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی   که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما
سنایی

گیتی میسّر نیست، آن عالم پر از صفای روشنِ دوست داشتنی را که مهبط انوار غیب و الطاف حق است در درون خود ایجاد می‌کنند.

۰۲ متشرّعه، به عبادات ظاهری و اعمال جوارح اهمیت بسیار می‌دهند. و صوفیه، از فرایض که بگذریم، صفای دل و محبت به حق و خدمت به خلق را مهم‌تر می‌شمارند و در این امر تا آن‌جا پیش رفته‌اند که رنگ پوست و نوع معتقدات و طرز تفکر و منطقه و کشور خاص را مانع خدمت و محبت نمی‌دانند و عقیده دارند گمراهان و بدان را هم با هدایت و محبت، بهتر می‌توان به راه آورد تا با خشونت و طرد و نفرت که نزدیکی، مهرزا و دوری، جدایی افزاست.

صوفیه می‌گویند که نیکان و معاشرت آنان را همه دوست می‌دارند. اما هنر، تحمل رنج تربیت بدان و فاسدان است نه راندن آنان، که آلودگان اگر چه آب را می‌آلایند، اما تا به آب در نیایند پاک نمی‌شوند. مولوی می‌گوید:

تو مرا گویی که از بهر ثواب ... غسل ناکرده مرو در حوض آب
از برون حوض غیر خاك نیست ... هر که او در حوض ناید پاك نیست
آب دارد صد کرم صد احتشام ... که پلیدان را پذیرد و السلام[۱۹]

حتی در مورد اعدام جانیان، مولوی عقیده دارد که کسی جانی بالفطره نیست و قاتل، تحت تاثیر عوامل و انفعالاتی که در اختیار او نیست، مرتکب جرم می‌شود و اگر آن حالت، به هرکس با آن زمینهٔ جسمی و روحی دست دهد، ممکن است فرزند خود را هم بکشد. و همین سخن است که امروز علمای حقوق و روانشناسی و روانکاوی، در بارهٔ لغو مجازات اعدام، عنوان می‌کنند و عقیده دارند که محیط زندگی و تربیتی، محرومیتها و نابسامانیهاست که فرد را فاسد بار می‌آورد، و اگر از فردی که تحت شرایط نامساعدی زیسته جرمی سرزند، مقصر جامعه است نه او که اسیر حکم سلسلهٔ اعصاب است و آلت فعلی بیش نیست. البته، بیان مولوی مبنای دیگری دارد. ولی نتیجه یکی است:

گر نفرمودی قصاصی بر جُناة ... یا نگفتی فی‌القصاص آمد حیوٰة
مرکرا زهره بدی تا او زخود ... بر اسیر حکم حق تیغی زند
زان که داند هر که چشمش را گشود ... کان کشنده سخرهٔ تقدیر بود
هر که آن تقدیر طوق او شدی ... بر سر فرزند هم تیغی زدی
رو بترس و طعنه کم زن بر بدان ... پیش دام حکم عجز خود بدان[۲۰]

---

۱۹. مثنوی، به اهتمام رینولد الن نیکلسن، دفتر ششم، ص ۳۴۳.
۲۰. همان، دفتر اول، ص ۲۳۸ - ۲۳۹.

این اغماض و تساهل و ترویج صفا و گذشت و محبت، در آن غوغای بی‌مهری و سنگدلی و کشتار، در فرونشاندن آتشها و تلطیف احساسات مردم و تعدیل رفتار شاهان و اشغالگران، خالی از تاثیر نبوده است.

عامل اصلی این طرز تفکر، عقیده به وحدت وجود است.[۲۱] صوفیان، خلق را پرتوی از ذات حق، و خدا را غنی و صمد و بی‌نیاز از عبادت و خدمت آفریدگان می‌پندارند و هماهنگند با کسانی که لِیَعْبُدُون را لِیَعْرِفُون[۲۲] تفسیر کرده‌اند، و هدف آفرینش را شناسایی خدا می‌دانند نه عبادت مطلق.

بنابراین، اگر کسی قصد خدمت به خدا دارد، می‌تواند به آفریدهٔ او که قطره‌ای از دریای هستی حق در او به ودیعت نهاده شده است خدمت کند. لازم به ذکر نیست که نتیجهٔ این طرز تفکر، در اعانت درماندگان و ناتوانان و رواج همکاری در اجتماع، تا چه حد مهم و قابل توجه است.

این تغییر مدار عبادت، ظاهراً ابتدا در دین مسیح و تحت تاثیر آرای افلاطون دربارهٔ عالم ایده رخ داده است که بعد، در قرن سوم میلادی، از طریق فلوطین[۲۳] و امونیوس ساکاس[۲۴]، با تغییراتی و آمیختگیهایی، به عنوان فلسفهٔ افلاطونی جدید[۲۵] رواج یافته و فکر وحدت وجود[۲۶] از این‌جاست.

این فکر، در تصوف اسلامی، رکنی محسوب می‌شود. و در حقیقت، فلسفه و تصوف که در ظاهر، روشی مخالف یکدیگر دارند، در این نقطه به هم می‌رسند. علاوه بر این، چنان‌که گفته شد، از آن جهت که شناخت و وصول به حقیقت در تصوف اهمیت دارد و فلسفه هم عبارت از شناخت حقیقتِ اشیاست، تصوف، در این قسمت از هدف فلسفه نیز اشتراك دارد. ولی فلاسفه و صوفیه، در مفهوم حقیقت و نحوهٔ دریافت و راه وصول به آن، شدیداً اختلاف دارند و به خصوص، صوفیه، فلسفه را مطرود و وسیلهٔ سرگردانی و پای استدلالیان را چوبین می‌دانند و می‌گویند فلسفه، همه چون و چراست و تکیه بر عقلی دارد که از دایرهٔ محسوسات تجاوز نمی‌تواند کرد؛ ولی تصوف، عشق و حال و بی‌چون و چرایی محض است. از این‌رو، تقریباً در تمام کتب صوفیه، طعن و رد بر

---

۲۱. رجوع شود به «انا الحق گفتن».

۲۲. و مَا خَلَقْتُ الجِنَّ و الاِنْسَ اِلاّ لِیَعْبُدُون. (۵۶/۵۱)

23. Plotin

24. Ammonius Saccas

25. nèo platonisme

26. panthèisme

فلاسفه فراوان است.[۲۷]

در ادیان هم رسیدن به حقیقت اهمیت دارد و وسیلهٔ آن، عبادات و رعایت اوامر و نواهی و پرهیزگاری است.

بنابراین اگر دقت شود، هدف فلسفه و تصوف و دین در این مورد، هر سه یکی است. منتها طرز تعبیر و راه و روشها مختلف است:

فلسفه، جویای حقیقت همهٔ اشیاست ■ درك علت و معلول و نتیجه‌گیری منطقی و استدلال عقل‌پذیر را راه وصول به هدف می‌داند.

صوفیان عقیده دارند باید آینهٔ دل را صیقل داد تا حقایق، بی‌زحمت کسب علوم ■ بی‌تکیه بر عقل اندك‌یاب، به مدد عشق و حال و کشف و شهود، بر آن منعکس شود.

دین، عبادت خدا ■ اجرای اوامر و تعالیم پیغمبر را سبب وصول به حقیقت و سعادت ابدی می‌داند.

۰۳ بسط تصوف، در فرونشاندن شعلهٔ اختلافات فرق مختلف مذهبی و تقلیل تعصبات و ایجاد صلح و صفا هم مؤثر بوده است. پیروان صوفیه، به اعمال و آثار وجودی ■ خدمات عمومی افراد اهمیت می‌دادند نه به معتقداتی که جنبهٔ شخصی داشت. صوفیان، پیروان ادیان دیگر را تحقیر و تکفیر نمی‌کردند وآثار موجود نشان می‌دهد که مشایخ، از رفتن به معبد مسیحیان و غیر آنان ابایی نداشته‌اند. و این رفتار، در ایجاد احترام متقابل و جلب قلوب مردمان، اثر بسیار داشته است.

---

۲۷. هُجویری می‌نویسد: «نخست درجه از استدلال، اعراض است از حق، از انچه استدلال کردن تامل کردن اندر غیر است ■ حقیقت معرفت اعراض کردن از غیر است و اندر عادت وجود جملهٔ مطلوبان به استدلال بود و معرفت وی خلاف عادت است. پس معرفت وی جز دوام حیرت عقل نیست ■ اقبال عنایت وی به بنده کسب خلق را اندر ان سبیل نیست ■ به جز انعام و الطاف وی مر بندهٔ وی را دلیل نیست و آن از فتوح قلوب است و از خزاین غیوب.» (*کشف‌المحجوب*، ص ۳۴۵ - ۳۴۶.)

مولوی گوید:

بحث عقلی گر در و مرجان بود — آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است — بادهٔ جان را قوامی دیگر است
بحث عقل و حس اثر دان یا سبب — بحث جانی یا عجب یا بوالعجب

(مثنوی، دفتر اول، ص ۹۲.)

بند معقولات امد فلسفی — شهسوار عقل عقل امد صفی
عقل دفترها کند یکسر سیاه — عقل عقل افاق دارد پر ز ماه

(مثنوی، دفتر سوم، ص ۱۴۴.)

آن جر و بحثها و مناظره و مشاجره‌های شدیدی که بین ارباب مذاهب مختلفه رواج داشته ■ گاه به سوءالادب منتهی شده است، بین مشایخ صوفیه مطلقاً وجود ندارد. شیخ‌ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابی‌الخیر حنفی بوده‌اند و غزالی شافعی و هیچ‌یك، دیگری را خوار نشمرده و به معارضه برنخاسته است.

۰٤ ترویج و تقویت فکر مساوات افراد بشر که شعار اسلام است و درهم شکستن امتیازات میراثی، یکی دیگر از آثار نیك تصوف است. در حلقات تعلیمی صوفیه و خانقاهها ■ مجالس سماع، فقیر و غنی وشاه و گدا، بی‌تفاوت و امتیاز، کنار هم می‌نشسته‌اند و بزرگان صوفیه در این مسئله، دقت و تعمد داشته‌اند.

می‌دانیم که در ایران، نه تنها از دوران ساسانیان بلکه از دیر زمان، غالب مناصب و مشاغل به ارث می‌رسیده و پرستش اجداد، طبق تحقیقات باستول روسی، قبل از مهرپرستی، کیش قدیم آریاییها بوده است، همان‌طور که در نزد یهود هم، احترام به خانواده‌ها به صورت موروثی هست و پسر پیشواست که به منصب پدر می‌رسد.

اما به پیری و پیشوایی صوفیه کسی می‌رسد که لیاقت و اهلیّت بیشتر داشته باشد و سالکان به او بگروند و به پیشوایی انتخابش کنند. و این امر، به هیچ وجه جنبهٔ موروثی ندارد.

۰۵ یکی دیگر از آثار نیك و خدمات ارزندهٔ صوفیان، حفظ نشانه‌های تمدن کهن ایرانی در مسائل مربوط به زیبایی و زیباپسندی است که پاره‌ای از آنها، چون نقاشی و مجسمه‌سازی، در دین اسلام مقامی نداشت و بعضی، چون موسیقی و رقص، مورد انکار متشرعهٔ قشری بود. صوفیه، همهٔ این مسائل را در قرن چهارم و پنجم تدریجاً و زیرکانه در تصوف وارد کردند. و چون صوفیان قرون ما قبل به عبادت ■ زهد و حد اعلای دینداری مشهور بودند ■ نزد مردم ■ جههٔ خوبی داشتند[۲۸] توجه تدریجی صوفیه در این دوران به زیبایی و موسیقی، مردم را در مسلمان بودن آنان دچار شك و تردید نمی‌ساخت.

اینان نیز، با دقت و تأنّی، دست به این‌کار زدند و از راه دوخت مُرَقَّعات ■ سجادهٔ رنگین و کلاههای نوار و قلاب‌دوزی شده و تزیین محرابها و شنجرف و آب طلاکاری قرآنها و آراستن خانقاهها و نظایر این امور، نقاشی را احیا کردند.

موسیقی و رقص را هم به عنوان سماع و وجدی که به خاطر خداست، بی‌آن‌که فتنه‌ای برپا شود، رواج دادند[۲۹] و حتی کار را به جایی رسانیدند که موسیقی ■ رقص را، پاره‌ای از فرق صوفیه، جزو

---

۲۸. رجوع شود به «صوفی در قرن دوم» و «صوفی در قرن سوم و چهارم».

۲۹. رجوع شود به مباحث «رقص» و «سماع».

عبادات و وسایل کمال محسوب داشتند.

این امر، یعنی رواج موسیقی، در ادب فارسی نیز تاثیری بزرگ و شگرف کرد و به شعر، وزنهای زیباتر که با آهنگ و ترانه و رقص متناسب باشد و همچنین مضامین لطیف عالی بخشید.

۰۶ اما خدمت صوفیه به ادب فارسی، بزرگ‌تر و والاتر از آن است که در این فهرست اختصاری دربارهٔ آن بحث و حق مطلب را ادا بتوان کرد.

هر که را با ادب آشنایی و سر و کاری است، می‌داند که موضوع شعر فارسی، پیش از آن‌که کار صوفیه رونق و گسترش یابد، غالباً مدح و وصف رزم و شکار و کاخ و ایوان ممدوح است و اشعاری که جز تامین منافع خاص شاعر، خدمتی دیگر تعهد کرده باشد، بسیار اندك است. و به جرات می‌توان گفت که اگر تصوف، به دادِ شعر فارسی نمی‌رسید و به آن، حال و شور و شوق و لطافت و معنویت نمی‌بخشید، امروز ایران، جز *شاهنامه*، اثر منظومی نداشت که از لحاظ ادبی بدان بنازد و جهان را متحیر و وادار به احترام سازد.

قبل از صوفیه، عشق به معنی آسمانی و احترام‌آمیز خود، در ادب فارسی وجود ندارد و غالباً کششهای جنسی، جای عشق را پر کرده است. حتی در لطیف‌ترین تغزّلات فرّخی که صدر قصاید را فرا گرفته و نمونهٔ بهترین شعر فارسی در این مورد است عشق، بازاری و معشوق، غلام یا کنیزکی قابل خریداری است. و واضح است که به متاع قابل خرید، عشق نمی‌توان ورزید.

در ادبیات عرب نیز عشق همین حال را دارد؛ چنان‌که کسی از اصْمَعی معنی عشق را در عرب سؤال می‌کند و او در جواب می‌گوید: «نُمْسِكُ بِقَرْنَيْها وَ نُفَرِّقُ بَيْنَ رِجْلَيْها.»[۳۰] در قرآن مجید هم، با آن‌که سخن از محبت و مترادفات آن و داستان یوسف و زلیخا به میان می‌آید، لفظ «عشق» به کار نرفته است.[۳۱]

تصوف، شعر فارسی را که اندك اندك مضامین مدایح آن مکرر و از فرط اغراق و غلو ملال‌آور می‌شد، از ابتذال و زوال نجات داد و با مدد عشق ـ در مفهوم بسیطِ آسمانیِ زیبایش ـ سخن را به اوج عِلّیّین رسانید و بر سر چاپلوسیهای شرم‌آور و مدایح دروغین و دریوزه‌گریهای شاعران پیشین خط بطلان کشید و محبت و خدمت و عشق به حق و حقیقت را به شعر و ادب فارسی هدیه کرد.

از این زمان به بعد است که غالب اشعار فارسی، رنگ و جلایی دیگر گرفته و نوای غیبیِ روح‌نواز آن، جانها را به اهتزاز در آورده است.

باقی این گفته آید بی زبان   در دل آن کس که دارد نور جان

۳۰. لاهیجی، *شرح گلشن راز*، ص ٥٤.

۳۱. رجوع شود به مبحث «محبت» در کتاب حاضر.

چیز دیگر هست اما گفتنش با تو روح‌القدس گوید نی منش

در این‌جا، ذکر دو نکته ضروری است. نخست آن‌که اوصاف و محامد و مآثری که بر شمرده شد، مربوط به صوفیهٔ صافیِ باریک‌بینِ خردمندِ صاحبدل است که غالباً وجودشان چون سیمرغ و کیمیا بوده است، نه متظاهرانِ دریوزه‌گرِ آلوده دامانِ ملحد شکلِ صوفی‌نما که از آنان صوفیان واقعی همواره تبرّی می‌جسته‌اند؛ چنان‌که مولوی گوید:

همسری با انبیا برداشتند — اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر ایشان بشر — ما و ایشان بستهٔ خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمیٰ — هست فرقی در میان بی منتها
هردو گون زنبور خوردند از محل — لیك شد زان نیش و زین دیگر عسل
هر دو نی خوردند از یك آبخور — این یکی خالی و ان دیگر شکر
صدهزاران این چنین اشباه بین — فرقشان هفتاد ساله راه بین
زر قلب ▪ زر نیکو در عیار — بی‌محك هرگز ندانی زاعتبار
چون بسی ابلیس آدم روی هست — پس به هر دستی نشاید داد دست
زان که صیاد آورد بانگ صفیر — تا فریبد مرغ را آن مرغ‌گیر
بشنود آن مرغ بانگ جنس خویش — از هوا آید بیابد دام و نیش
حرف درویشان بدزدد مرد دون — تا بخواند بر سلیمی زان فسون
کار مردان روشنی و گرمی است — کار دونان حیله و بی‌شرمی است[۳۲]

نکتهٔ دیگر، جواب سؤال مقدری است که ممکن است به خاطر خوانندهٔ ارجمند برسد و آن این است که چرا تصوف در غرب که با ما وضع تقریباً مشابهی داشته رسوخ نکرده ▪ رواج نیافته است؟ پاسخ این است که جای خالی تصوف را در غرب، با مختصر اختلافی، مسیحیت پر کرده است. زیرا اساس دین مسیح بر محبت استوار است. ▪ حتی عده‌ای معتقدند که ترك حیوانی و توکل و سیاحت و سفر، از آیین مسیح و اعمال رهبانان آن در تصوف اسلامی راه یافته است. ▪ بعضی، ایجاد صومعه‌ها و خانقاهها را هم تقلیدی از دیرهای راهبان مسیحی می‌دانند؛ چنان‌که نوشته‌اند امیری مسیحی در قرن نهم میلادی اولین صومعه را برای صوفیان در شام ساخته است.[۳۳]

اما انصاف آن است که تصوف اسلامی، مثبت‌تر از روش پارسایان مسیحی است. چه در

---

۳۲. التقاط از: مثنوی، دفتر اول، ص ۱۸ - ۲۱.

۳۳. رجوع شود به مبحث «خانقاه».

تصوف، ترك دنیا و مجرد زیستن و تمام عمر به دیر و کلیسا معتکف شدن، کمتر وجود دارد و بر طبق اسناد موجود، غالب مشایخ بزرگ صوفیه، تشکیل خانواده داده و از تربیت فرزندان و شرکت در پاره‌ای از اجتماعاتِ مردمان، غافل نمانده‌اند و بعضی در دفاع از وطن هم، دوشادوش دیگر آزادمردان، شرکت و جانبازی کرده‌اند.

نَفحاتُ‌الاُنس در ذکر ابوالحسین طرزی می‌نویسد:

«شیخ‌الاسلام گفت قومی بودند که به کواشان با من می‌بودند خداوندان دل روشن. از من درخواست کردند که ما را به شیخ‌عبدالله طاقی بر. از وی دستوری خواستم و ایشان را به وی بردم و گفتم می‌خواهند که ایشان را وصیتی کنی. گفت: متأهلانند؟ گفتم آری. گفت: مکتسبانند؟ گفتم آری. گفت: سخت نیکو باشد، کار می‌کنید و اهل خود را نیکو می‌دارید و شبانگاه هر کسی بهرهٔ خود از طعام می‌گیرید و با یکدیگر می‌آرید و با هم می‌خورید و ساعتی می‌باشید و آنگاه پراکنده می‌شوید. و ایشان را دعا کرد و برخاستیم.»[۳۴]

از ابوسعید ابی‌الخیر است:

«شیخ را گفتند: فلان کس بر روی آب می‌رود. گفت: سهل است بزغی و صعوه‌ای نیز بر روی آب می‌رود. گفتند: فلان کس در هوا می‌پرد. گفت: زغنی و مگسی نیز بر هوا می‌پرد. گفتند: فلان کس در یك لحظه از شهری به شهری می‌رود. گفت: شیطان نیز در یك نفس از مشرق به مغرب می‌رود؛ این چنین چیزها را بس قیمتی نیست، مرد آن بود که میان خلق نشیند و داد و ستد کند و زن خواهد و با خلق درآمیزد و یك لحظه از خدای خود غافل نباشد.»[۳۵]

بالجمله، اثر تصوف در تمام شئون زندگانی ما آشکار و در آن سخن بسیار است. اما چون اختصار مطلوب و در این کتاب مدار کار است، مطلب را اگر چه تمام نیست در این‌جا فرا می‌برد و تمام شده می‌انگارد و خود می‌داند که این نقص منحصر به مقدمه نیست و قلت بضاعت علمی نگارنده با اهمیت مطلب دست فراهم داده نقایص بسیاری را پی افکنده‌اند که امید است با تذکر صاحب‌نظران و به مرور زمان به رفع آنها موفق آید.

پاره‌ای از این نقایص از هم اکنون بر این جانب آشکار است چون: یکنواخت نبودن رسم‌الخط و اسلوب نقل و نقطه‌گذاری و چگونگی ذکر مرجع و سند مطالب (که گاه در متن و غالباً در پاورقی

---

۳۴. *نفحات‌الانس*، لکهنو، ص ۲۵۶.

۳۵. همان، ص ۲۸۱.

است)* و احیاناً ناهمسنگی عبارات که قصور من بنده در این باب شاید تا حدی بخشودنی باشد. زیرا چاپ این کتاب بر اثر عللی که ناگفتنش اولی است قریب چهار سال مدت گرفته. بدین معنی که چند صفحهٔ اول آن در اسفند ۱۳۳۷ و صفحات آخر آن در اواسط سال ۱۳٤۰ هـ ش از چاپخانه بیرون آمده است. در طی این مدت، این جانب نخست مدتی به خدمت در دانشکدهٔ ادبیات تبریز مأموریت یافته و پس از سی‌ماه به ادامهٔ وظایف خویش در خراسان که خدایش آبادان داراد موفق و مفتخر شده است. بر اثر این کوچها، مقداری از یادداشتهای فراهم آمده از دست رفته و به ناچار قسمتی از کار کرده را دوباره از سر گرفته است. بدیهی است که نظر و حال چند سال پیش نگارنده با چند سال بعدِ آن یکسان نمانده و این امر، خواه نخواه، در شیوهٔ عبارات مؤثر افتاده و همسنگی مطلوب را متزلزل ساخته است. علاوه بر این، نوع و محل چاپ پاره‌ای از مآخذ هم با تغییر محل تغییر کرده و چاپ دیگری در دسترس قرار گرفته است و بالنتیجه در ذکر شمارهٔ صفحات پاره‌ای از اسناد و مراجع هم دگرگونیهایی راه یافته است. چنان‌که فی‌المثل دو چاپ مختلف از *رسالهٔ قشیریه* یا *احیاء علوم الدین* یا *عوارف‌المعارف* یا *مثنوی* محل استفاده و استناد واقع شده، که البته هرجا به شمارهٔ صفحه‌ای اشارت رفته، محل چاپ نیز تعیین گردیده است تا در حد مقدور از نقص مزبور کاسته باشد. همچنین پاره‌ای از مصطلحات چون «طریقت» که مترادف معنوی آنها ضمن بحث دیگری به شرح مندرج است ذکر نگردیده، در حالی که آوردنش اولی بوده است. یا اشاراتی چون «بار امانت» در ردیف مصطلحات صوفیه مورد بحث قرار گرفته است که شاید بهتر بود ضمن ترکیبات آورده شود. بعضی وجوه صحیح بسیار مهجور هم در ضبط کلمات و اتصال و انفصال حروف عمداً کنار نهاده شده و صورت معمول نزدیك به ذهن انتخاب گردیده است که به زعم من بنده، این خطا از آن صواب اولی‌تر است.

با این همه، اگر لطفی در خلال مطالب این کتاب به نظر آید، اثر توجه و پرتو عنایت استاد بزرگ فروزانفر است که از راه دانش دوستی، نوشته‌های این جانب را مورد مطالعه قرار داده‌اند و لازمهٔ ارشاد و بزرگواری را به حد کمال معمول داشته نگارنده را ممنون و مرهون محبت خویش ساخته‌اند.

همچنین وظیفهٔ خود می‌داند که از شمع خاموش، استاد بهمنیار که اکنون روی از دوستان برتافته و رخ در نقاب خاك نهفته است و در زمان حیات، مر این بنده را رهبری مشفق ▮ مشکل‌گشایی مفلق

---

*بیان این نکته ضروری است که بسیاری از نقایص یاد شده، در چاپ کنونی مرتفع گردیده است. مثلاً مؤلف، در زمان حیات خود، پاره‌ای از نقایص موضوعی را با افزودن اضافاتی در متن برای چاپ دوم بر طرف ساخته، ▮ اشکالات رسم الخطی ▮ اسلوب نقل و نقطه‌گذاری و ذکر مراجع نیز در این چاپ برطرف شده است. ـ نا.

بود، به نیکی یاد کند و از خدای بزرگ برای پاکدلان درگذشته که اکنون در ظل الطاف ربّانی آرمیده‌اند رحمت و مغفرت و برای بزرگان طریقت که تحت قباب غیرت حق مستورند و نیکمردان حاضر و خوانندگان ارجمند که ودیعت جان شیرین در نوبت دارند سلامت و مزید توفیق و سعادت مسئلت کند که اِنَّهُ قَریبٌ مُجیب.

احمدعلی رجایی بخارایی

مشهد، مرداد ۱۳٤۰ هـ ش

اَبدال، اولیاءالله

اَبدال، جمع بِدْل است یعنی کسی که مبدَّل شده و اِنّیت و شخصیت او بر اثر عنایت حق و تربیت پیر و دوام ریاضت تبدیل یافته و وجود ملکیِ فانیِ او ملکوتی و باقی گردیده باشد.

فرهنگ *نفیسی*، چنین می‌نویسد که مراد از ابدال، مردمانی هستند سخت بزرگوار تا آن‌جا که گویند علت بقای عالم، وجود آنهاست و عدهٔ آنها به قولی هفتاد نفر است، چهل نفر از شام و سی نفر از سایر نقاط که چون یکی بمیرد دیگری به جای او مقرر می‌گردد.[1]

در *اصطلاحات فتوحات المکیّهٔ* ابن‌عربی، ابدال به لفظ بُدَلاء آمده و هفت نفر دانسته شده و اَوتاد چهار نفر و نُقَبا سیصد نفر. در بارهٔ ابدال چنین می‌نویسد:

«البُدَلاءُ هُمْ سَبعةٌ و مَنْ سافَرَ مِنَ القومِ عَن موضعِهِ و تَرَكَ جَسَداً علی صورتِهِ حَتّی لایَعرِفَ اَحَدٌ اَنَهُ فُقِدَ، فَذٰلِكَ هوَ البِدلُ لاغَیرَ و هُم علی قلبِ ابراهیمَ عَلیهِ السلامُ.»[2]

ابو ابراهیم بخاری، در این باره چنین می‌نویسد:

«در اخبار آمده است که هیچ وقت این امت از چهارصد مرد ابدال خالی نباشند و از این چهارصد، چهل مرد اوتادند یعنی میخهای زمینند؛ چنان‌که خدایْ کوهها را میخ زمین خواند و گفت والْجِبالَ اَوْتادا، اگر کوهها نیستندی، زمین را آرام نبودی، و اگر این اوتاد نیستندی، از شومی معصیت عاصیان، عالم خراب گشتی. از این چهل، چهار نقبا اند و از این چهار، یکی قطب است. و سلامتی کافران از برکت مؤمنان است و سلامتی عامّه از برکت ابدال است و سلامتی ابدال از برکت اوتاد است و سلامتی اوتاد از برکت نقباست و سلامتی نقبا از برکت قطب است و چون قطب بمیرد، یکی را از نقبا به جای او رسانند و چون از نقبا یکی بمیرد، یکی را از اوتاد به جای او رسانند و چون از

---

۱. نقل به معنی از: *فرهنگ نفیسی*، ص ٦٢.

۲. ابن عربی، *اصطلاحات فتوحات المکیه*، ص ۳.

اوتاد یکی بمیرد، از ابدال یکی را به جای او رسانند ▪ چون از ابدال یکی بمیرد، یکی را از نیکمردان به جای او رسانند. به این معنی ودایع حقّند در میان خلق که خلق را خدایْ به برکت ایشان نگاه می‌دارد.»[۳]

هُجْویری، ابدال را چهل و اوتاد را چهار و نقبا را سه می‌داند، بدین شرح:

«اما انچه اهل حَلّْ و عقْدند و سرهنگان درگاه حق جَلّْ جلالهٗ سیصدند که ایشان را اخیار خوانند ▪ چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را اَبْرار خوانند و چهارند که مر ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگرند که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که ورا قطب خوانند ▪ غوث خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند.»[۴]

در قوت *القلوب*، غالباً ابدال در معنی مردان حق و پارسایان آورده شده است و با وصفی که از آنان کرده و صفاتی که برایشان برشمرده است، هر کسی می‌تواند با رعایت آن آداب و داشتن آن صفات، در زمرهٔ ابدال درآید ▪ این عنوان، به مردانی معدود ـ آن‌گونه که ذکرش گذشت ـ اختصاص و انحصار ندارد. چنان‌که در صفات ابدال گوید:

«و مِنْ صِفَةِ الأبدالِ اَنْ یکونَ اَکْلُهُمْ فاقَةً و نَوْمُهُمْ غَلَبَةً و کَلامُهُمْ ضَرورةً.»[۵]

ایضاً: «وَ کانَ اَبو مُحَمدٍ یقولُ: اِجْتَمَعَ الخیرُ کُلُّهُ فی هذِهِ الخِصالِ الاربعِ و بِها صارَ الأبدالُ أبدالاً: اِخْماصُ البُطونِ وَ الصَّمْتُ وَ اعْتِزالُ الخَلْقِ و سَهَرُ اللیلِ.»[۶]

جای دیگر، از قول یکی از ابدال، ننگریستن به غافلان و نشنیدن سخن جاهلان و معامله ناکردن با لافزنان و بی حقیقتان را شرط حضور همیشگیِ دل در پیشگاه حق می‌داند و ضمن آن، نشان می‌دهد که عمل بدین سخنان کار هر کس نیست:

«وَ قَدْ قالَ بَعضُ هذِهِ الطائِفَةِ مِنَ الصالِحینَ: قُلْتُ لِبَعضِ الاَبْدالِ المُنقَطِعینَ عنِ الخَلْقِ کیفَ الطَّریقُ اِلیٰ التَّحقیقِ؟ و قالَ مرَّةً قُلْتُ لَهُ دُلَّنی عَلیٰ عَمَلٍ اَعْمَلُهُ اَجِدُ فِیهِ قَلبی معَ اللهِ تَعالیٰ فی کُلِّ وَقتٍ علیٰ الدَّوامِ. فَقالَ لاتَنْظُرْ اِلیٰ الخَلْقِ فَاِنَّ النَظَرَ اِلَیْهِمْ ظُلْمَةٌ. قُلْتُ: لابُدَّ لی مِنْ ذٰلِكَ. قالَ فَلاَ تَسْمَعْ کَلامَهُمْ فَاِنَّ کَلامَهُمْ قَسْوَةٌ. قُلْتُ: لابُدَّ لی مِن ذٰلِكَ. قالَ فَلا تُعامِلْهُمْ فَاِنَّ مُعامَلَتَهُم وَحْشَةٌ. قُلْتُ: اَنا بَیْنَ اَظْهُرِهِمْ لابُدَّ مِن مُعامَلَتِهِم. قالَ فَلا تَسْکُنْ اِلَیْهِمْ فَاِنَّ السُکونَ اِلیهم هَلَکَةٌ. قُلْتُ: هذِهِ العِلَّةُ. فَقالَ یا هٰذا اَتَنْظُرُ اِلیٰ الغافِلینَ وَ تَسْمَعُ کَلامَ الجاهِلینَ و تُعامِلُ البَطّالینَ و تریدُ اَنْ تَجِدَ قَلْبَكَ

۳. ابو ابراهیم بخاری، *شرح تعرف*، ج۱، ص ۳۶.
۴. هُجْویری، *کشف المحجوب*، ص ۲۶۹.
۵. ابو طالب مکّی، *قوت القلوب*، ج۱، ص ۲۰۰.
۶. همان، ج۱، ص ۲۰۰.

مَعَ اللهِ عَزّوجَلّ عَلی الدّوامِ؟ هٰذا مالایَکونُ.»[۷]

سخن قابل تاملی هم ضمن بیان علامات حسن اسلام انسان و محبت خداوند دارد:

«و یُقالُ انّ اَبدالَ کُلّ قَرْنٍ علیٰ قَدْرِ زَمانِهِم ▪ فی کُلّ قَرْنٍ سابِقونَ و مُقَرّبون. وَ قالَ بَعضُ أهلِ التفسیر فی قولِهِ تَعالیٰ ﴿لَتَرْکَبُنَّ طَبَقاً عَن طَبَقٍ﴾ قالَ: لَتَرکَبُنّ فی کُلّ قَرْنٍ فی طَبَقَةٍ مِنَ الناسِ علیٰ حالٍ لَمْ یَکونوا عَلَیْهِ.»[۸]

در *بستان‌العارفین و تحفة‌المریدین* که محتملاً در قرن پنجم هجری تالیف شده و تحریری از سال پانصدوچهل وسهٔ آن در دست است، آنچه دربارهٔ ابدال آمده با *قوت القلوب* که اثری از قرن چهارم هجری است هماهنگی دارد، و تصور می‌رود کلمهٔ «ابدال» که در آغاز به معنی مردان خاص معدود حق بوده است، بعداً توسع و تعمیم یافته و به هر مرد خدا ▪ بسامان و پارسا اطلاق شده است و غالباً نیز به سیاق بسیاری از جمعهای عربی، در نقل به فارسی، در معنی مفرد به کار رفته. از جمله:

«مردی بود از ابدالان به طرسوس، مر او را عبدالله بن‌مانك گفتندی... هم از جملهٔ ابدالان بود.»[۹]

«علی‌بن ابی‌طالب را رضی‌الله عَنْهُ پرسیدند که: ابدالان کجا نشینند.»[۱۰]

«حکایت کنند که عامربن قیس مردی بود از ابدالان مستجاب الدعوه.»[۱۱]

دربارهٔ تعداد این مردان، ضمن داستان درازی از قول محمدبن احمد عابدی که به واسطهٔ عبدالله بن‌مانك طرسوسی نقل شده، آمده است که او از خضر می‌پرسد:

«ولیّی و ابدالی که اندر زمین است تو ایشان را شناسی؟ گفتا: بلی شناسم که نام ایشان نوشته است.

«و دیدار[۱۲] است که ایشان چند تنند و چون توان دانست ایشان را؟ و قصهٔ ایشان بگوی.

«گفت: چون پیغامبر صلّی‌الله عَلیهِ و سَلّم از این جهان بیرون شد، زمین به خدایْ تعالی بنالید، گفت: ماندم تا قیامت که بیش قدم پیغامبر بر من نیاید. حق تعالی به زمین وحی کرد که من اندر زمین مردانی آفرینم که دلهای ایشان مانند دل پیغامبران بود. گفتم: چند تَنند؟ گفت: سیصد تنند که

۷. همان، ج۱، ص ۲۰۵.

۸. همان، ج۲، ص ۲۸۷.

۹. *بستان العارفین و تحفة المریدین*، به تصحیح احمد علی رجایی، ص ۱۳۶.

۱۰. همان، ص ۱۳۹.

۱۱. همان، ص ۱۴۰.

۱۲. در معنی «پدیدار» به کار رفته است و نظایر فراوان دارد.

ایشان را ابدال خوانند، و هفتاد تنند که ایشان را اوتاد خوانند، که ایشان میخ زمینند، و چهل تن دیگرند که ایشان را نُجَبا خوانند، و ده تنند که ایشان را نُقَبا خوانند، و هفت تنند که ایشان را عُرَفا خوانند، و سه تنند که ایشان را مختاران خوانند، و یك تن است که مر او را غوث خوانند. چون غوث را مرگ آید، از این سه تن، یك تن را به پایگاه او رسانیده باشند، و از آن هفت تن، یکی را به پایگاه او رسانیده باشند، و از آن ده تن، یکی را به پایگاه این هفت تن رسانیده باشند، و از آن چهل، یکی را به پایگاه این ده تن رسانیده باشند، و از آن هفتاد تن، یکی را به پایگاه این چهل رسانیده باشند، و از آن سیصد تن، یکی را به پایگاه این هفتاد تن رسانیده باشند، و از همهٔ جهان، یك تن را به پایگاه این سیصد تن رسانیده باشند. همچنین جهان از ایشان خالی نباشد تا به قیامت.»[۱۳]

سخن حسن بصری در بارهٔ ابدال نیز خواندنی است:

«اگر نه ابدالانندی بر روی زمین سپنج گرفته[۱۴]، اکنون خلق همه تباه شدندی. و اگر نه عالمانندی اندر میان امّت، کنون همه خلق چون ستوران گشتندی. و اگر نه سلطانانندی میان خلق، یك دیگر را بخوردندی. و اگر نه ابلهانندی، کنون دنیا ویران شدستی... خدایْ تعالی، این قوم را به سبب صلاح خلق می‌دارد.»[۱۵]

قطب‌الدین منصور عبادی نیز، بی‌ذکر نام، از کسانی یاد می‌کند که قوام عالم بدیشان است:

«و مصطفی علیه السلام گفته است که: پیوسته در میان آدمیان، سیصد و اند کس باشند که قوام عالم بدیشان باشد و راحت و رحمت از آسمان بر زمینیان از برکت ایشان رسد.»[۱۶]

شیخ‌الاسلام احمد جام نامقی، ملقب به ژنده‌پیل، در *مفتاح‌النجاة* که اثری از سال ۵۲۲ هـ است، در باب هفتم که عنوان آن «اندر بیان کردن راه صدّیقان و ابدالان و صفت ارباب حقیقت»

---

۱۳. همان، ص ۱۳٦ - ۱۳۸.

۱٤. سپنج گرفتن، به معنی اقامتگاه گزیدن است. چنان که در *شاهنامه* (چاپ بروخیم، جلد ۷، ص ۲۱۲۵ - ۲۱۲٦) ضمن داستان بهرام گور با براهام جهودی آمده است:

گر امشب بدین خانه یابم سپنج　　نباشد کسی را ز من هیچ رنج

براهام گفتا گزین در مرنج　　بگویش که ایدر نیابی سپنج.

در *زین‌الاخبار* (چاپ بنیاد فرهنگ، ص ۱۰۲) هم این ترکیب به صورت «بسیج گرفتن» آمده است که ظاهراً صحیح آن همان «سپنج گرفتن» است: «پس عثمان، مر امیر بن احمد را به خراسان فرستاد و او معمور بن سفیان الیشکری را بفرستاد تا بر قندز مرو نماز کرد و چند گاه امیر به خراسان بماند و سپنج گرفتن خانهای مردمان مر لشکری را او رسم آورد.» ایضاً این ترکیب را در *ترجمهٔ تفسیر طبری* (ص ۱۰۱۹، ۱۰۲۰ و ۱۲۹۲) و در *کشف‌الاسرار* میبدی (ج ۷، ص ۳۰٤) می‌توان دید.

۱۵. *بستان العارفین و تحفة المریدین*، ص ۱٤۰.

۱٦. عبّادی، *التّصفیه فی أحوال المتصوّفه*، ص ۳۵.

است، حدیثی دربارهٔ ابدال از پیغمبر اکرم آورده است بدین شرح:

«قالَ النبیُّ علیهِ‌السلامُ: اِنَّ بُدَلاءَ اُمَّتی لَمْ یَدْخلوا الجَنَّةَ بکثرةِ صَلوةٍ ولا صِیامٍ. ولکن دَخَلوها بِرَحْمَةٍ منَ اللهِ و سَخاوَةِ النَّفسِ و الرَّحمَةِ بجَمیعِ المُؤمنینَ.[۱۷] پارسی خبر چنین باشد که رسول علیه السلام، می‌گوید: به درستی که ابدالان امت من در بهشت شوند، نه به بسیاریِ نماز و روزه، بلکه به بهشت شوند به رحمت خدای عَزَّوجَلَّ و به جوانمردی که در تن ایشان نهاده باشد و به رحمت و شفقتی که ایشان را باشد بر خلق خدای عَزَّوجَلَّ؛ خاصه بر مسلمانان.»[۱۸]

هم شیخ‌احمد جام، در کتاب دیگرش *انس‌التائبین و صراطُ الله المبین*، ضمن باب نوزدهم، دربارهٔ ابدال سخنی دارد که از نظر درجه و مقام این مردان راه حق، قابل تأمل است. زیرا آنان را پیش از همه و پس از پیامبران قرار داده است. علاوه بر این، از نظر تشبیه و تحلیل نیز، عبارات آن سخت زیباست:

«... آن مرد دهقان که آب و زمین و تخم و گاو و اسباب آن ساخته دارد، او را به هر روز وقت بهار است و هر ساعتی نو کاری دارد. اگر یك ساعت بیاساید، گوید: آه، دریغ! که روزگار ببردم. در حسرت آن یك ساعت باشد که از وی درگذشته باشد.

«اولیای خدای عَزَّوجَلَّ، بر درگاه او روزگار همچنین گذارند، و نظر و فضل و رحمت همچنان به دل اولیای او می‌آید که بدین چیزها و به دل مؤمنان می‌رسد. زیرا که این همه چیزها طفیل آدمیانند و جملهٔ آدمیان، طفیل مؤمنانند و جملهٔ مؤمنان، طفیل اولیایند و اولیا، جمله طفیل ابدالانند و ابدالان، جمله طفیل پیغمبرانند.»[۱۹]

دگر بقیهٔ ابدال شیخ‌امین الدین   که یمن همّت او کارهای بسته گشاد[۲۰]

---

۱۷. قسمت اخیر این حدیث، در *احیاء علوم الدین* (ج ۳، ص ۲٤۰) بدین صورت آمده است: «...بِصلوةٍ وَ لا صیامٍ ▪ لکن دَخَلوها بِسَماحَةِ الأنفُسِ.» (نقل از تعلیقات *مفتاح‌النجاة*، به تصحیح علی فاضل، ص ۳۰۹.)

۱۸. احمد جام، *مفتاح‌النجاة*، ص ۱۷۳.

۱۹. احمد جام، *انس‌التائبین*، به تصحیح علی فاضل، ص ۲٤۷. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به: *کشف الاسرار و عدة الابرار*، ج ۱، ص ۲۰٤؛ و ج ۳، ص ٦٥؛ *حلیةالاولیا*، ج ۱، ص ۸ - ۹؛ *تاریخ دمشق* ابن عساکر، ج ۱، ص ٥۹؛ *گلشن راز*، ص ۲۸۲؛ *شرح فصوص* محیی‌الدین عربی، ص ۲۳؛ *شرح مثنوی*، جزء نخستین از دفتر اول، ص ۱۲۹.

۲۰. *دیوان حافظ*، ص ۳٦۳.

اختیار

اختیار، به معنی حق و قدرت برگزیدن و انجام دادن امور مطابق دلخواه است. اما برای صوفی که در برابر حق، برای خود، بودی و وجودی قایل نیست، این اختیار، مفهومی ندارد و اختیار او، آن است که واجب‌الوجود اختیار کرده باشد. حافظ می‌گوید:

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم — که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند — آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
من اگر خارم اگر گل چمن آرایی هست — که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم[1]

هُجْویری، در باب «اختیار» چنین می‌نویسد:

«به اختیار آن خواهند که اختیار کند مر اختیار حق را بر اختیار خود؛ یعنی بدانچه حق تعالی مر ایشان را اختیار کردست از خیر و شر، پسندکار باشند. و اختیار کردن بنده مر اختیار حق تعالی را هم به اختیارحق بود، که اگرنه آن بود که حق تعالی ورا بی‌اختیاری اختیار کردی، وی اختیارخودفرو ـ نگذاشتی. و از ابویزید (رض) پرسیدند که امیر که باشد. گفت: آن که ورا اختیار نمانده باشد و اختیار حق، وی را اختیار گشته باشد. و از جنید (رض) می‌آید که وقتی وی را تب آمد، گفت: بار خدایا مرا عافیت ده. به سرّش ندا آمد که تو کیستی که در ملك من سخن گویی و اختیار کنی؟ من تدبیر ملك خود بهتر از تو دانم. تو اختیار من اختیار کن نه خود را به اختیار خود پدیدار کن.»[2]

اما غیر از این تأویل صوفیانه، اختیار، از لحاظ فلسفی نیز معنی و بحثی دارد که با مطالعهٔ اشعار مولانا و حافظ، روشن می‌شود. مراد، همین اختیار فلسفی است که برابر «جبر» استعمال شده است.

---

۱. *دیوان حافظ*، ص ۳۶۲.

۲. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۰۳.

مسئلهٔ جبر و اختیار، از مسائلی است که قرنها فکر بشر را به خود مشغول داشته و هنوز آن طور که باید حل نشده است.

آنان که پیرو جبرند، استدلال می‌کنند که انسان، در بود و وجود، از خود اختیاری ندارد و هیچ کس، هرگز به میل خویش پای به جهان ننهاده و نمی‌نهد. همچنین رفتن انسان از این جهان نیز به میل او نیست، و در این آمد و شد، مجبور است. بنابراین، در حیاتی که آغاز و انجام آن جبر است، اختیار، جایی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، بین دو جبر، اختیار معقول نیست. از طرف دیگر، ساختمان جسمی و مشخصات روحی افراد که با موضوع ارث و نژاد و محیط و مسائلی از این قبیل بستگی دارد، اوضاع و احوالی به وجود می‌آورد که ارادهٔ انسان مطلقاً نمی‌تواند در آنها دخالتی داشته باشد. علاوه بر این، در امور تکوینی، چون نظم سلسلهٔ اعصاب و عکس‌العملهای غریزی، نیز بشر کوچک‌ترین دست و تصرف و اختیاری ندارد و محکوم حکم آفریننده است.

پیروان اختیار، استدلال می‌کنند که اگر انسان، در زندگی و مرگ و اعمال غریزی، از خود اختیاری ندارد، دلیل بر این نیست که در هیچ کاری اختیار نداشته باشد، و اصولاً اختیار، نسبت به اعمال ارادی بشر قابل اطلاق است و آنچه از تحت ارادهٔ ما خارج باشد، قابل طرح و بحث نیست.

عده‌ای دیگر، از نظر مذهبی به موضوع می‌نگرند و عقیده دارند که بعث انبیا و تکلیفهایی که برای بشر در مذاهب تعیین شده، و حلال و حرام و واجب و مستحب و نتایج رعایت یا عدم رعایت آنها که ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ است، همه مبتنی بر اختیار و فرع آن است.

برخی، با تکیه کردن به جنبهٔ مذهبی مسئله، اظهار می‌دارند که جبر و اختیار، در حقیقت، حالاتی است که بر انسان می‌گذرد. به خصوص، کسی که خدا را نه بر حسب عادت، بلکه عاشقانه می‌پرستد، خالی از حالات مختلف نمی‌تواند باشد. گاه قدرت انجام دادن فعلی را در خود می‌بیند و گاه خود را در معشوق، فانی و انجام دادن هر فعلی را منوط به ارادهٔ او می‌داند، و این که در قرآن گاهی صحبت از جبر و عدم اختیار انسان شده، از باب عجز بشری و مربوط به حالت فنای اوست، و آن‌جا که سخن از اختیار است، ناظر به حال حضور می‌باشد. پس در حقیقت، تناقضی در اصل موضوع نیست، بلکه مربوط به اختلاف دو حالت است.

اما از امر بین‌الأمرین و جوابهایی که پیغمبر اکرم و ائمه در بارهٔ جبر و اختیار داده‌اند محسوس است که جوابها اولاً به اعتبار مسائل و حالت گوینده و ثانیاً به اعتبار استعداد پرسنده بوده است، و مراد این است که انسان به همان‌اندازه که از وجود بهره‌مند است، صفات خداوند هم، مانند اختیار و علم و اراده، در او هست. ولی در انسان، اختیار و علم واراده، محدود است. یعنی مثل خدا اختیار مطلق ندارد. ولی مثل چوب، مجبور مطلق هم نیست.

اما آن که حافظ در شعر ذیل از «کسب» نام می‌برد:

می‌خورکه عاشقی نه‌به کسب‌است واختیار ‌‌ ‌ این موهبت رسید زمیراث فطرتم[۳]

مراد از کسب، عقیدهٔ ابوالحسن اشعری است که می‌خواسته بین جَبْریّه و قَدَریّه (منکرین قدر) راه ثالثی باز و به عقیدهٔ خود رفع اختلاف کند. اشعری می‌گوید که کلیهٔ اعمال به خلق الهی است و قدرت حادث، یعنی قدرت انسانی، کافی برای فعل نیست. ولی وجود داعی به فعل در انسان، عادتاً منجر به این می‌شود که قدرت قدیم، یعنی قدرت خداوند، متعلق به ایجاد فعل می‌گردد و فعل و عمل بر دست انسان جاری می‌گردد. به عبارت دیگر، تقاضای فعل از بشر و موجد فعل خداست. یعنی فعل، بر دست انسان جاری می‌شود، در حالی که مجبور نیست. بنابراین، بشر کاسب است، نه مجبور و نه مختار.

در *خلاصهٔ شرح تعرّف* راجع به «کسب»، تعریفات و توجیهات مختلف آمده که از جملهٔ آنهاست:

«هر فعل که از قدرت قدیم آید، آن را خلق خوانند و هر فعلی که از قدرت محدث آید، آن را کسب خوانند. پس، حق تعالی خالق است به حقیقت و بنده کاسب است به حقیقت...

«و گروهی گفتند که خالق آن بود که از عدم به وجود آورد، و کاسب آن بود که از عدم به وجود نتواند آوردن و نیاورد. از بهر این گفتیم که خالق افعال ما خداوند عزّوجلّ است که از عدم به وجود آورندهٔ فعل ما وی است تعالی و تقدس و مر همان فعل را ما کاسب باشیم و حق تعالی و تقدس خالق باشد، و این را مسئلهٔ «فعل بین فاعلین» گویند...

«فامّا مختار بندگان، آن است که مجبور نیست؛ چون درختی که باد او را بجنباند یا سنگی که از کوه فرود افتد. و لیکن مختارند بدان معنی که امر کرده است و نهی کرده است و امر بر وی واجب است و نهی واجب است. باز وقت فعل، چون بنده خواهد که از امر و نهی یکی بکند، آن خواست فعل و اختیار وی بدان فعل، حق تعالی بیافریند اندر سرّ و باطن وی، در وقت، فعل به وجود آید. همچنان که به اندام ظاهر چون کاری کند، آن حرکت فعل اندر وی خدای عزّوجلّ بیافریند. جملهٔ مذهب ما این است که یاد کردیم که بنده، کاسب است اقوال را به زبان و افعال را به جوارح و فکرت را و تصور را به قلب، و این همه را خالقْ خدای است عزّوجلّ.»[۴]

امام محمد غزالی هم دربارهٔ «کسب» سخنی دارد که با همهٔ ایجاز گویاست:

«... چون ایزد تعالی آنچه کند قدرت وی در بند هیچ چیز نیست بیرون وی، آن را اختراع گفتند. و چون آدمی نه چنین بود و نه چنان ـ که قدرت و ارادت وی به اسبابی دیگر تعلّق دارد که آن

۳. *دیوان حافظ*، ص ۲۱۳.
۴. *شرح تعرّف*، ص ۱۰۴ ـ ۱۰۷.

نه به دست وی بود ـ فعل وی، مانند فعل خدای تعالی نبود تا آن را خلق و اختراع گویند. و چون وی محل قدرت و ارادت بود که به ضرورت در وی می‌افرینند، مانند درخت نبود تا فعل وی را اضطرار محض گویند، بل قسمتی دیگر بود، وی را نام دیگر طلب کردند و آن را کسب گفتند. و از این جمله معلوم شد که اگر چه ظاهر کار ادمی به اختیار وی است، ولکن خود در نفس اختیار خویش مضطر است؛ اگر خواهد و اگر نخواهد. پس به دست وی چیزی نیست.»[٥]

چون این بحث مجدداً مطرح می‌گردد، این‌جا از تفصیل بیشتر، صرف نظر می‌شود.

اقای جلال همایی، در ذیل *مصباح‌الهدایه*، بحث جامعی درباب جبر و اختیار کرده‌اند که برای مزید اطلاع، عیناً نقل می‌شود:

«مسئلهٔ جبر و تفویض و فرض امر بین‌الامرین، به عقیدهٔ نگارنده، مطلبی است ساده. اما به حدی اوهام والفاظ گوناگون، پیرامن این بحث را گرفته که اصل مطلب فراموش شده و از میان رفته است؛ تا جایی که جمعی از علما آن را از مسائل لاینحل شمرده و سادگی آن را نمی‌خواهند یا نمی‌توانند باور کنند. و حال آن‌که اگر معنی حقیقی جبر و اختیار و روح عقیدهٔ اشعریان جبری و معتزلیان تفویضی را درست دریافته باشیم و شان نزول حدیث حضرت صادق علیه‌السلام را بدانیم، معنی امر بین امرین، به خوبی واضح و اشکار می‌شود.

«ما، به قدری که در خور این حواشی است، این معنی را توضیح می‌دهیم و تا ممکن باشد، از اصطلاحات پیچیدهٔ فلسفه و کلام و نقل اقوال و قیل و قالهای لاطائل که جز گم کردن راه سودی ندارد، خودداری می‌کنیم.

«معنی لغوی تفویض، اختیار دادن و واگذار کردن کار است به کسی و در اصطلاح، مراد این است که بشر، در افعال ارادی خود، اختیار تام دارد و هر کاری مخلوق قدرت وارادهٔ اوست. پس بحث جبر و اختیار، مخصوص است به افعال ارادی بشر. اما امور تکوینی، مانند کوتاهی و بلندی قامت شخص و همچنین حرکات و افعال غیر ارادی ـ از قبیل حرکت نبض و حرکت دست مرتعش و حرکت پلك چشم در موقع احساس خطر ـ و همچنین هر چیزی که مبداش طبیعت کلّیه یا طباع جزئیّه باشد، به اتفاق همهٔ ارباب مذاهب، از تحت قدرت و اختیار بشر خارج و مخصوص اراده و مشیّت الهی است. پس این گونه امور، از محل بحث خارج می‌شود. اما فرض امر بین امرین، در مقابل عقیدهٔ جبر محض و تفویض محض است. ابوالحسن اشعری و پیروان او، چنین می‌گویند که قدرت و ارادهٔ انسانی، به هیچ‌وجه در وجود افعال ارادی او مؤثر نیست و این که می‌بینیم افعال ما مسبوق به قدرت و ارادهٔ ماست و فعل، بعد از خواستن و توانستن وجود می‌گیرد، نه از این جهت

---

٥. کیمیای سعادت، ص ٨٤.

است که ارادهٔ ما در وجود فعل مؤثر باشد، بلکه فعل مخلوق خداست. عادةالله بر این جاری شده که اراده و قدرتی در بندگان بیافریند و فعل را مقارن قدرت و ارادهٔ ایشان خلق و ایجاد کند. پس افعال بشر، خواه افعال مباشرت باشد ـ مانند حرکت دادن دست ـ و خواه افعال تولیدی که از فعل دیگر متولد می‌شود ـ مثل حرکت کلید و عصا که مترتب بر حرکت دست می‌باشد، همگی مخلوق خدا و ابداع و احداث خالق است و در عموم کارها، فقط نسبت کسب به بشر داده می‌شود. و معنی کسب این است که قدرت و ارادهٔ بشر، مقارن با قدرت و ارادهٔ خالق می‌گردد، بدون این که اثری در وجود و عدم فعل داشته باشد. پس گویند فرق است ما بین قیام شئ به شئ و صدور شئ از شئ. افعال بشر، قایم است به بشر و صادر از خالق بشر. چنان که سفیدی قایم است به جسم سفید، اما خالق و موجد سفیدی خداست. این است عقیدهٔ گروهی از اشاعره که از آن به جبر عبارت کنند و برای اثبات این عقیده، از آیات قرآنی و احادیث ماثوره و همچنین از اوهام و تخیلات خویش، ادلهٔ عقلیه و سمعیهٔ فراوان آورند.

«و چون اعتراض کنی که با فرض جبر محض، از چه جهت در آیات قرآن بسیار جای نسبت افعال را به بندگان داده است؛ از جمله: مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ و مَنْ أساءَ فَعَلَيْها؛ كُلُّ امْرِئٍ بما كَسَبَ رَهِينٌ؛ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلا يُجْزىٰ اِلاّ مِثْلَها؛ ذٰلِكَ بما كَسَبَتْ أيْدِيكُم؛ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أساءُوا بما عَمِلوا؛ لَها ما كَسَبَتْ و عَلَيْها ما اكْتَسَبَتْ؛ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُر و امثال این آیات، و همچنین در اخبار ماثوره بلکه در عرف محاوره و وجدان شخصی کارها را به خود مردم منسوب می‌کنند، و نیز از چه رو خداوند بندگان مجبور را تکلیف و عذاب و عقاب می‌کند، و نیز چگونه فعل قبیح از خدا صادر می‌شود و مدح صوابکار و خطاکار از چه جهت است؟ در جواب این اشکالها، اخبار و آیات معارض می‌آورند که در آنها نسبت افعال به خداوند داده شده است؛ از قبیل آیاتی که مؤلف این کتاب در متن آورده (واللهُ خَلَقَكُمْ و ما تَعْمَلُونَ، ماتَشاءُ ونَ الاّ أنْ يَشاءَ اللهُ، يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ و يَهْدِي مَنْ يَشاءُ) و نیز می‌گویند که هر کجا نسبت فعل به عباد داده شده، بر سبیل نسبت کسب و قیام است نه صدور و ایجاد، و ستایش و نکوهش اشخاص در افعالشان به واسطهٔ مباشرت کسب و مقارنهٔ فعل است، و این که خداوند بندگان خود را تکلیف می‌کند و ثواب و عقاب، برای این است که مملوک اویند و مالک در مملوک خود هر نوع تصرّفی کند، کسی را حق چون و چرا نیست و عقل بشر از درک حکم و مصالح افعال الهی قاصر است. اما صدور فعل قبیح از خالق، گویند بر فرض که حسن و قبح در افعال مسلم باشد، خداوند خالق امر قبیح است نه فاعل مباشر فعل قبیح. این بود خلاصه‌ای از سخنان اشعریان.

«اما معتزله، گروهی درست بر ضد عقیدهٔ اشاعره معتقدند که قدرت و ارادهٔ خدا در مورد افعال اختیاری بشر، به هیچ‌وجه مؤثر نیست، بلکه تنها نیروی توانایی و خواست بشر، موجد و خالق افعال

ارادی اوست؛ هم در فعل مباشر و هم در افعال تولیدی. و برخی از معتزله گویند که مجموع دو قدرت، یعنی قدرت بشر و قدرت خداوند بشر، سبب تامّ وجود فعل می‌شود و هر یك از این دو قدرت، به تنهایی سبب ناقص فعل است. و شاید گفتار پیغمبر (ص): اَلْقَدَرِیَّةُ مَجوسُ هٰذِهِ الامَّةِ متوجه به عقیدهٔ این گروه باشد که مانند ثنویّه، برای تکوین افعال، دو مبدأ قایلند. و شیخ‌محمود شبستری در *گلشن راز* به همین حدیث نظر دارد که می‌گوید:

هرآن کس راکه منهب غیرجبراست   نبی فرمود کو مانند گبر است

«اما اشعری و معتزلی، هر دو، این حدیث را در رد یکدیگر دلیل می‌آورند. با این مقدمات، خوب معلوم می‌شود که مقصود از امر بین امرین چیست و این عقیده، حد متوسط مابین کدام دو عقیده است. مقصود این است که اعمال و افعال ارادی انسان، نه جبر محض است که اشعری می‌گوید و نه تفویض محض که معتزلی معتقد است، بلکه به قول مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری در منظومه: اَلْفِعْلُ فِعْلُ‌اللهِ و هوَ فِعْلُنا. فعل اختیاری، آن را می‌گویند که مسبوق باشد به مبادی چهارگانه، یعنی حیات و علم و قدرت و اراده. و اعمال ارادی بشر اختیاری است، زیرا مسبوق به این مبادی است. اما خود این مبادی، یعنی وجود چهارقوه، معلول اسباب و علل و عوامل دیگری است که در زیر فرمان اختیار بشر نیست.

«و به عبارت دیگر، قدرت و ارادهٔ انسان، جزوی است از عوامل وقوع فعل و حلقه‌ای است از سلسلهٔ اسباب نامحصور. و سر حلقهٔ این سلسله، یعنی علت اولی و علت العلل، ذات واجب‌الوجود است، و حلقه‌های دیگر این سلسله که سابق و مؤثر در ایجاد حیات و قوهٔ علم و اراده و قدرت انسان است، به هیچ‌وجه در تحت اراده و قدرت و اختیار انسان نیست. و از این جهت، اختیار بشر با جبر آمیخته و اعمال او امر بین امرین است. این که گفتیم یك جهت آمیزش اختیار با جبر بود، یعنی جبر سابق بر اختیار، و از جهت دیگر نیز جبر لاحق به فعل داریم به این سبب که چون مبادی قریب فعل وجود گرفت و تمام اسباب که نمودار اختیار است فراهم گشت، وجود فعل واجب می‌شود. زیرا که تا چیزی وجوب پیدا نکند، وجود نمی‌گیرد. و این قضیه، از مسلمات فلسفه است که الشیْ ما لَمْ یَجِبْ لَمْ یُوجَدْ. پس اختیار فعل و فراهم کردن اسباب آن، در معنی ایجاد علت و مستلزم وجود معلول است. چنان که شخصی خود را از بام فرو می‌اندازد، تا خود را از بالا به زیر نیفکنده، اختیار فعل به دست اوست. اما همین که خود را پرت کرد، دیگر عنان اختیار از دست او بیرون می‌رود و خواه ناخواه به ناموس جاذبه و میل اثقال به مرکز زمین خواهد خورد. این گونه جبر نیز منافی با اختیار نیست و مراد حکما و متکلمان از این دو قضیه مشهور: اَلْوُجوبُ بالاِختیارِ لا یُنافِی الاختیارَ، والاِمْتِناعُ بالاختیارِ لا یُنافی الاختیارَ، مراد، همین وجوب، یعنی جبر لاحق به فعل است.

«پس اختیار بشر، حلقهٔ متوسطی است محدود میان یك سلسله اسباب و علل و معلول که اختیار

آنها به دست انسان نیست و پیش و پس این حلقه را دو رشتهٔ به هم پیوستهٔ جبر گرفته و گرداگرد اختیار بشر را مشیّت و ارادهٔ ازلی و ناموس کلی طبیعی خط کشیده و حدود آن را به همان یك حلقهٔ متوسط محدود ساخته است. و از این رو، افعال ارادی بشر را حالتی است مابین جبر و تفویض، و انسان در افعال خود مختار است، اما اگر خوب دقت کنی به نامی اختیار داد، و گرنه اختیار محض به دست او نیست و باید از بن دندان بگوید: لاحَوْلَ وَ لاقُوَّةَ اِلاّ بِاللهِ الْعَلِیِّ الْعَظیم.

«در شرح *مواقف* (جلد ۸، مرصد ششم، ص ۱۴۵ به بعد) فصل مشبعی دربارهٔ جبر و تفویض دارد و قول اشاعره و معتزله و حکما و فلاسفه را نقل و عقیدهٔ ابوالحسن اشعری را که پیش گفتیم تایید می‌کند و این عقیده را به حکما و امام‌الحرمین نسبت می‌دهد که می‌گویند افعال، به قدرت مخلوق، بر سبیل وجوب و امتناع تخلف واقع می‌شود. و محقق تفتازانی، در شرح *مقاصد* (ج ۲، ص ۱۲۵ به بعد) نیز شرح مفصل در این باره، با ایراد دلایل عقلی و سمعی هر فرقه، می‌نویسد و در خاتمهٔ بحث می‌گوید: نَحْنُ نَقولُ الحَقُّ ما قال بَعضُ اَئِمَّةِ الدّینِ اَنَّهُ لا جَبْرَ وَ لا تَفْویضَ و لٰکِن اَمْرٌ بَیْنَ اَمْرَیْنِ اذ المَبادِئُ القریبةُ علیٰ الاختیارِ و البَعیدَةُ عَلیٰ الاضطرارِ فالانسانُ مُضْطَرٌ فی صُورَةِ المُخْتارِ کالقَلَمِ فی یدِ الکاتبِ و الوَتَدِ فی شَقِّ الحائِطِ و فی کَلامِ بعضِ العُقَلاءِ قالَ الحائِطُ لِلْوَتَدِ لِمَ تَشُقُّنی فَقالَ سَلْ مَنْ یَدُقُّنی.

«و محقق طوسی، در *تجرید* می‌گوید: والضَّرُورَةُ قاضِیَةٌ باسْتِنادِ اَفْعالِنا اِلَیْنا. یعنی بدیهی است که حرکت دست مرتعش، با حرکت اختیاری فرق دارد. و ملا علی قوشچی، در شرح این جمله، کلمات شرح *مقاصد* و *مواقف* را تکرار کرده و خواجه را پیرو حکما و دسته‌ای از معتزله شمرده است که گویند قدرت بشر، به استقلال مؤثر در ایجاد افعال است، با این که عبارت خواجه اعم از این مدعاست؛ زیرا با امر بین امرین بلکه با نسبت فعل به عبد بر نحو قیام ـ که اشعریان می‌گویند ـ نیز منافات ندارد. وجه دیگر در تصور امر بین امرین، آن است که افعال و آثار و قوای انسان، تابع اصل وجود اوست. و گرنه، وجود آنها وجود شخصی اوست. وجود انسان، دو جنبه دارد: یکی جنبهٔ ارتباط و اتصال به مبدأ خالق که مقام ظهور امر و قیام به مبدأ واجب قیوم است و اهل حکمت و عرفان از این جنبه به مقام امر و جنبهٔ «یَلِی‌الرَّب» عبارت کنند، و دیگر جنبهٔ قیام به شخص مخلوق که از آن به مقام خلق و جنبهٔ «یَلِی‌الخَلْق» عبارت آورند، و مقام خلق منطوی و فانی در مقام امر باشد. اصطلاح «خلق» و «امر» مأخوذ است از آیهٔ قرآن مجید در سورهٔ اعراف: اَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالاَمْرُ. و همان طور که وجود شخص، در عین آن که هستی او قایم به شخص اوست قایم به وجود خالق قیوم است، همچنان علم و مشیّت و قدرت و افعال و آثار او، در عین این که آثار و افعال اوست، آثار و افعال الهی است. پس افعال بشر، اختیار محض است در عین جبر و تسخیر به نحو بساطت نه به گونهٔ ترکّب از جبر و تفویض. و این معنی، خود حقیقت امر بین اَمْرَیْن است. این توجیه را

مرحوم صدرالمتألهین، ملاصدرای شیرازی (متوفی ۱۰۵۰) در شرح *اصول کافی* و *اسفار* و دیگر مؤلفات خود، و همچنین مرحوم حاجی ملا هادی سبزواری (متوفی ۱۲۹۰) در شرح *دعای صباح* و مؤلفات دیگرش، به شرح و تفصیل ذکر کرده‌اند.

«در نوشته‌های کامیل فلاماریون دانشمند مشهور فرانسوی (ولادت ۱۸۴۲، وفات ۱۹۲۵ م) دیدم که در بارهٔ جبر و اختیار و قضا و قدر و انکشاف و رؤیت حوادث قبل از وقوع، سخن رانده و الحق تا حدودی که ممکن است فکر یك نفر اروپایی به عمق این قبیل مسایل برسد کنجکاوی کرده و مسئلهٔ جبر و اختیار را به طریقی که مناسب با فکر و فلسفهٔ اوست نزدیك به معنی امر بین أمرین این طور حل کرده است که اعمال بشر نه جبر محض است و نه اختیار محض، بلکه هم در نتیجهٔ ارادهٔ شخصی اوست و هم در نتیجهٔ عوامل خارجی که در تحت اختیار او نیست. پس انسان در عمل آزادی دارد، اما آزادی او محدود و نسبی است و ارادهٔ او یك جزو است از اجزای علل و عواملی که در ایجاد حوادث مؤثرند، و اطلاع بر حوادث آینده و رؤیت یا انکشاف چیزی قبل از وقوع هم منافی با اراده و اختیار نیست. زیرا که می‌گوییم حوادث بالذات ممکن الوقوع است نه حتمی الوقوع، و واقع شدن فلان حادثه را قبلاً از این جهت می‌بینیم که اراده و قدرت و اختیار فعل و اسباب و عوامل دیگر وجود خواهد گرفت و آن حادثه حتماً اتفاق خواهد افتاد. پس نتیجهٔ وقوع فعل که مسبوق به اختیار بشر است، بر شخص روشن‌بین، پیش از وقوع کشف می‌شود. و این انکشاف که دلیل وقوع حتمی حادثه است، با این معنی منافات ندارد که خود واقعه با اختیار اتفاق افتاده باشد.

«کفارهٔ طول کلام را به نقل چند بیت شیرین از مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۰۴ - ۶۸۲) که در بارهٔ جبر و اختیار، شیواترین و پخته‌ترین بیان است، کام خوانندگان را شیرین می‌کنیم.

ما همه شیران ولی شیر علم   حمله‌مان از باد باشد دم به دم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد   جان فدای آن که ناپیداست باد
نقش باشد پیش نقاش و قلم   عاجز و بسته چو کودك در شکم
گاه نقش دیو و گه آدم کند   گاه نقش شادی و که غم کند
تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت   گفت ایزد ما رَمَیْتَ اِذ رَمَیْت
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست   ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر این معنی جباری است   ذکر جباری برای زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار   خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست   وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
در هر آن کاری که میلستت بدان   قدرت خود را همی بینی عیان

درهرآن کاری که میلت نیست وخواست | اندر آن جبری شوی کاین از خداست
دست کو لرزان بود از ارتعاش | وان که دستی را تو لرزانی زجاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس | لیك نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانیدیش | مرتعش را کی پشیمان دیدیش

«ناگفته نگذریم که اساس و مبنای عقیدهٔ اشعری تقریباً در قرن اول هجری وجود گرفت، اما فرقه‌ای که دارای این عقیده بودند، در حدود دو قرن به نام ارباب حدیث شهرت داشتند و در اواخر سدهٔ سوم یا اوایل قرن چهارم به نام فرقهٔ اشعری معروف شدند. و علت این اشتهار آن شد که متکلم نامدار ابوالحسن علی‌بن اسماعیل اشعری، متوفی ۳۳٤، در میان ارباب حدیث ظهور و مبانی عقاید آنها را تشیید و تقویت کرد، و از آنگاه باز این طایفه به نام اشعری در مقابل معتزلی مشهور گشتند. و این که از عقیدهٔ اشعری سخن می‌گوییم، مراد اصل و اساسی است که پیش از ابوالحسن اشعری نیز وجود داشت، نه خصوص عقیدهٔ او. پس جای این توهم نیست که حضرت صادق (ع) متوفی ۱٤۸، حدود دو قرن قبل از ابوالحسن اشعری می‌زیست، و در آن تاریخ که امر بین أمرین را فرمود، نامی از ابوالحسن اشعری نبوده و با این حال چگونه به عقیدهٔ او توجه تواند داشت. برای تحقیق در عقاید و موارد مهم اختلافات اشعری و معتزلی، رجوع شود به کتاب *غزالی‌نامه* تالیف نگارنده.»[6]

در خلاصهٔ *شرح تعرف*، موضوع جبر و اختیار و قضا و قدر، از دیدگاههای دیگری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته که نمونه‌هایی از اهمّ مباحث آن برای مزید اطّلاع نقل می‌شود:

«و اجماع آن است که حق تعالی خالق افعال بندگان خویش است، چنان که خالق اعیان ایشان است و همه چیز که در فعل آید بنی آدم را از خیر و شرّ، جمله به قضای و قَدَر و ارادت و مشیّت حق تعالی باشد.

«قضا، حکم بود و تقدیر، اندازه کردن و ارادت، خواست، و هیچ خیر و شر نبود از این هر سه خالی. و نزدیك ما[7] مر این را اصلی است و آن، آن است که مشیّت و قضا و قدر، موافق علم است. هر چه خدای عزّوجلّ داند که باشد، خواهد که باشد. و هر چه خواهد که باشد، قضا کند که باشد. و هر چه قضا کند، تقدیر کند. نزدیك ما، مشیّت و قضا و قدر، موافق علم است و نزدیك مخالفان ما، مشیّت و قضا و قدر، موافق امر است...

«اگر مخلوق چیزی بتوانستندی کردن به خلاف خواست خدای تعالی، نه مخلوق بودندی و نه

---

٦. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به اهتمام جلال‌الدین همایی، ص ۳۰ - ۳٤.
۷. مراد شارح از کلمهٔ «ما»، اهل سنّت و جماعت است.

مربوب و نه عبید؛ از بهر آن که مخلوقـان را اندر خلقـت اختیار نیسـت و مربوب را اندر تربیت اختیار نیست، چنان که فرمود: ﴿ و رَبُّكَ يَخْلُقُ مايَشاءُ و يَخْتارُ ﴾[۸] چنان افریدم که خود خواهم. جـای دیگـر فرمود: ﴿ اللهُ الَّذی خَلَقَكُم ثُمَّ رَزَقَكُم ثُمَّ يُميتُكُم ثُمَّ يُحْييكُم ﴾[۹] گفـت: بیافـریدمت و مر تو را اختیار نه، و روزی دادمت و تو را تکلّف نه؛ باز بمیرانمت و مر تو را مراد نه؛ باز زنده گردانمت و مرا با تو تدبیر نه. چون اوّل و آخر مر تو را اختیار نیست، اندر میانه اختیار چگونه است؟

«بعضی بزرگان گفته‌اند: بندگی کردن، دیگر است و بنده بودن، دیگر. بندگی کردن، آن است که آن کُنی که فرمایند و بنده بودن، آن است که بپسندی آنچه کنند.

«عمر گفت: یا رسـول الله! چـه بینی، این کاری که می‌کنیم بر چیزی اسـت که از وی فـارغ گشته‌اند یا از خویشتن همی آغاز کنیم؟

فرمود که بر کاری که از وی فارغ گشته‌اند.

عمر گفت: بر آن تکیه نکنیم و کار به جای نمانیم؟

مصطفی فرمود صلوات الله علیه که کار کنید که بر هر کسـی آن آسان کنند که ورا از بهـر وی آفریده باشند.[۱۰]

عمر گفت: الآن طابَ العَمَلُ.

«و سـؤال کردند که چـه بینی یا رسـول الله این فسـون که همی کنیم یا دارو که همی کنیم و همی‌خوریم بازدارند تقدیر خدای را عزّوجلّ؟ فرمود که آن از تقدیر خداوند اسـت، یعنی تقـدیر چنان رفته است که فسون کنند و من بیماری به فسون بردارم و دارو خـورند و بیماری به دارو بردارم و دعا و اجابت هر دو اندر تقدیر رفته است و دادن صدقه و ردّ بلا و نزول رحمت همه اندر قضا رفته است.

«نیز به نزدیك جبریان، بنده را فعل نیست. و نزدیك معتزلیان، بنده را از خدای تعالی یاری به کار نیست. پس چون بنده گفت: ﴿ إيّاكَ نَعْبُدُ ﴾، به عبادت مُقرّ آمد، و عبادت فعل اوسـت، از مذهب جبری بیزار گشت. و چون گفت: ﴿ إيّاكَ نَسْتَعين ﴾، مقـرّ آمد که بی‌اعانت وی، هیچ کار نتواند کردن، و به توفیق دادن وی مقرّ آمد، از مذهب معتزله تبرّا کرد. و کمال توحید این اسـت: از خـویشتن ذلّ و

---

۸. ۶۸/۲۸.

۹. ۴۰/۳۰.

۱۰. این عبارت، ترجمهٔ حدیثی است که در *جامع صغیر*، ص ۳۹ و *مسند احمد*، ج ۱، ص ۸۲ و ۱۲۹ و در *التاج الجامع*، ج ۱، ص ۳۲ و ج ۴، ص ۲۵۹ - ۲۶۰ و ج ۵، ص ۱۷۳ بدین‌گونه نقـل شـده اسـت: «عَنْ عَلیٍّ (رض) قالَ: کانَ رسولُ الله (ص) جالساً ذاتَ يومٍ و فی يَدِهِ عودٌ ينكُتُ بِهِ. فَرَفَعَ رَاسَهُ فَقالَ: ما مِنْكُـم مِن نَفْسٍ الاّ و قَـدْ عُلِمَ مَنْزِلُها مِنَ الْجَنَّةِ والنّارِ. قالوا: يا رسولَ اللهِ! فَلِمَ نَعْمَلُ افَلا نَتَّكِلُ؟ قال: اعملوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ. ثُمَّ قَرَأَ: فَأَمّا مَنْ أعْطى و اتَّقى و صَدَّقَ بالحُسْنى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرى...»

نیازمندی دانستن و نمودن، و از خدای تعالی توفیق و منّت دانستن و دیدن...»[۱۱]

غزّالی، در *کیمیای سعادت*، افعال انسان را به سه دسته تقسیم می‌کند: یکی فعل طبیعی که در آن، اراده و اختیار، مطلقاً قابل طرح نیست، مانند این که اگر پای بر آب نهد، به سبب سنگینی که دارد، فرو می‌رود؛ چه بخواهد و چه نخواهد، همان گونه که سنگ. و نمی‌توان گفت که فرو شدن، فعلِ سنگ است.

دوم، «فعل ارادتی چون نفس زدن است. چون تأمّل کنی همچنین است که اگر خواهد که نَفَس باز گیرد، بتواند که وی را چنان آفریده‌اند که ارادت نَفَس در وی پدید می‌آید، اگر خواهد و اگر نه.

«سیُم، فعل اختیاری چون رفتن و گفتن. اشکال در این است که اگر خواهد، کند و اگر نخواهد، نکند. و لکن باید که بدانی که اگر خواهد، آن وقت خواهد که عقل وی حُکم کند که خیر تو در این است. این ارادت به ضرورت پدید آید و اعضا را جنبانیدن گیرد، همچون چشم بر هم زدن وقتی که سوزن از دور آید. لکن چون علم آن که سوزن ضرر چشم است و بر هم زدن، خیر است، همیشه حاضر است و بر بدیهه معلوم است، آن را به اندیشه حاجت نبود که بی‌اندیشه خود دانست که آن خیر است. از دانستن خیر در آن، ارادت پدید آید و از آن ارادت، قدرت به ضرورت در کار آید. این جا چون آن اندیشه شد، هم بدان صفت گشت که آن جا بود و هم آن ضرورت پدید آمد. چه، اگر کسی چوبی بر گیرد و کسی را می‌زند، او می‌گریزد به طبع، تا اگر به کنار بامی رسد و داند که جستن آسان‌تر از چوب خوردن، بجهد و اگر داند که آن عظیم‌تر است، به ضرورت پای وی بایستد و طاعت ندارد که حرکت کند،که حرکت پای در بند ارادت است و ارادت، در بند آن که بداند که آن بهتر است. و برای این است که کسی خویشتن را نتواند کُشت، اگر چه دست دارد و کارد دارد، که قدرت دست، در بند ارادت است و ارادت، در بند آن که عقل بگوید که این خیر توست و کردنی است، و عقل نیز مضطر است که چون آینه‌ای است که آنچه شناسد، در وی صورت آن پدید آید. چون کشتن خود، خیر نباشد، عقل حکم نکند و آن ارادت پدید نیاید مگر وقتی که در بلایی باشد که طاقت آن ندارد که کشتن از آن بهتر باشد. پس این را فعل اختیاری از آن گفتند که خیر وی در تمیز پدید آید و گر نه ضرورت این چون پدید آمد، همچون ضرورت نَفَس زدن و چشم بر هم زدن است و ضرورت آن هم چون ضرورت به آب فرو شدن است. و این اسباب در هم بسته است و حلقه‌های سلسله‌های اسباب، بسیار است و شرح آن در کتاب *احیاء* بگفته‌ایم. امّا قدرت که در آدمی آفریده‌اند، یکی از حلقه‌های آن سلسله است. از این جا گمان برد که به وی چیزی است، و آن خطای محض است که تعلّق آن به وی بیش از این نیست که وی محلِّ آن است و راهِ گذر آن است. پس وی راهِ گذر

۱۱. *خلاصهٔ شرح تعرف*، ص ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۰۰ و ۱۰۲.

اختیار است که در وی می‌آفرینند و راه گذر قدرت و ارادت که در وی می‌آفرینند. پس چون درخت که از باد می‌جنبد و در وی قدرت و ارادت نیافریدند و وی را محـلِّ آن نسـاختند، به ضـرورت آن را اضطرار محض نام کردند... چنان که گفته‌ایم که کار وی در بند قدرت است و قدرت، مسخَّر ارادت است تا آن کند که خواهد و لکن چون خواهد، خـواست بیافـریند، اگر خـواهد و اگر نخـواهد. پس چون قدرت، مسخَّر ارادت اسـت و کلید ارادت به دسـت وی نیسـت، پس هیچ چیز به دسـت وی نبود.»[۱۲]

اکنون که موضوع جبر و اختیار و عقایدی که در پیرامون آن وجود دارد تا حـدی روشـن گردید، باید توجه کرد که از غالب آثار فلاسفه و متفکرین، یعنی کسانی که نه از راه مذهب بلکـه از طـریق استدلال و رضایت درون خـواسته‌اند چیزی را رد یا قبول کنند، و از جملهٔ آنان حـافظ، تمایل به جبر بیشتر محسوس است تا عقیده به اختیار.

حافظ، چون خیام، اختیار بشر را در امور جزئیه به سـخره می‌گیرد و همه را لعبتکـانی می‌داند که لعبت‌بازشان هر طور بخواهد به حرکت در می‌آورد. سراسر دیوان او، شاهد این مدعاست و چند بیت ذیل نموداری از آنها:

برو ای زاهد و بر دُرد کشان خرده مگیر　　که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
انچه او ریخت به پیمانهٔ ما نوشیدیم　　اگر از خمر بهشت است و گر باده مست

*

به دُردوصاف توراحکم نیست خوش درکش　　که هرچه ساقی ماکردعین الطاف است

*

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ　　تو در طریق ادب باش گو گناه من است

*

مکن به‌نامه سیاهی ملامت من مست　　که آگهست که‌تقدیر برسرش چه‌نوشت

*

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم　　اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

*

مراروزازل‌کاری به جزرندی نفرمودند　　هران قسمت که آن جارفت ازان افزون نخواهدشد

*

گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم　　نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

۱۲. کیمیای سعادت، کتابفروشی مرکزی، ص ۸۰۲ - ۸۰۴.

نقش مستوری ومستی نه به دست من وتوست — آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم

*

نیست امّید صلاحی ز فساد حافظ — چون که تقدیر چنین است چه تدبیر کنم

*

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست — که نیست معصیت و زهد بی‌مشیّت او

*

گرچه رندیّ وخرابی گنه‌ماست ولی — عاشقی‌گفت که توبنده بران می‌داری[۱۳]

مولانا نیز هر چند در حکایت شیر و نخجیران در دفتر اول، صفحهٔ ۵۶ - ۸۶ (مثنوی، چاپ علمی، مصحح نیکلسون) به خصوص صفحات ۶۶ - ۶۷، و هم در دفتر ششم، ص ۲۹۴ و به مناسبات اندك در سایر قسمتهای مثنوی معنوی راجع به جبر و اختیار مفصل بحث کرده، ظاهراً این طور به نظر می‌رسد که جبر را برای کاملان، وسیلهٔ وصول می‌داند. زیرا با تحلیلی که در مقدمهٔ بحث به عمل آمد، در حقیقت، این گونه اعتقاد به جبر، واگذار کردن هر گونه اختیار به خداست و تسلیم به آنچه کردگار اختیار کند؛ آن جا که در دفتر ششم گوید:

ای دهندهٔ عقلها فریاد رس — تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس
هم طلب از تست و هم آن نیکویی — ما که‌ایم اول تویی آخر تویی
هم توگوی وهم توبشنو هم توباش — ما همه لاشیم با چندین تراش
زین حوالت رغبت افزا در سجود — کاهلی و جبر مفرست و خمود
جبر باشد پر و بال کاملان — جبر هم زندان و بند کاهلان
همچو آب نیل دان این جبر را — آب مؤمن را و خون مر گبر را
بال بازان را سوی سلطان برد — بال زاغان را به گورستان برد

حتی در یك جا، به صراحت می‌گوید حالاتی هست که اگر برای متقی‌ترین افراد نیز پیش آید، مانند یك جانی عمل خواهد کرد. بنابراین، اگر قاتل را می‌کشند، برای آن است که خدا فرمان قصاص داده است، و گر نه او در هنگام ارتکاب جرم، سخرهٔ تقدیر و بی‌اراده و اسیر حکم حق است:

گر نفرمودی قصاصی بر جُنات — ور نگفتی فی‌القصاص آمد حیات
خود که را زهره بدی تا او ز حد — بر اسیر حکم حق تیغی زند
زان که داندهر که راچشمش گشود — کان کشنده سخرهٔ تقدیر بود

۱۳. *دیوان حافظ*، ص ۲۰، ۳۲، ۳۸، ۵۵، ۷۶، ۱۱۲، ۱۲۶، ۲۱۷، ۲۳۹، ۲۸۰ و ۳۱۴.

هر که را آن حکم بر سر آمدی ٭ بر سر فرزند هم تیغی زدی
پس ببین و طعنه کم زن بر بدان ٭ پیش دام حکم عجز خود بدان

و راجع به کسب، می‌فرماید:

کسب جز نامی مدان ای نامدار ٭ جهد جز وهمی مپندار ای عیار[۱۴]

در *خلاصهٔ شرح تعرّف*، تحلیل بسیار زیبایی برای طرز تفکّر عارفان آورده است و تفاوت دید آنان و جبریان را باز نموده:

«امّا مذهب اهل معرفت، به ظاهر به جبر می‌ماند؛ از آن که هر دو نفی فعل می‌کنند. امّا جبری فعل نبیند و عارف، مفعول نبیند.

«جبری گوید: مرا فعل نیست و فعل نادیدن کاهلی است. و عارف گوید: مرا مفعول نیست و مفعول نادیدن جوانمردی است. چون جبری گفت مرا فعل نیست، امر و نهی تباه کرد و مر خداوند را به امر و نهی فعل مخطی کرد و خود را به کردن و ناکردن معذور کرد و بندگی از میانه برداشت و شریعت را تباه کرد.

«و عارف گفت: مرا فعل است و خداوند جلّ جلاله را بر من امر است و نهی است و حق تعالی به امر و نهی حکیم است. و بر طاعت، وعد است و بر معصیت، وعید است. و شریعت حق است و مرا از موافقت گزیر نیست و خلاف کردن روی نیست و بنده را از بندگی کردن چاره نیست. این همه اقرار بیاورَد درستی اعتقاد را، آنگاه چندان که تواند بندگی به جای آورد تحصیل عبودیّت را. پس چون اجتهاد تمام به جای آورده باشد، از اعتماد و دیدار فعل خویش تبرّا کند؛ از آن‌که فعل خویش با تقصیر بیند و اندر زیر منّت توفیق حق، خود را و افعال خود را مستغرق بیند. چون منّت بیشتر بود و بقا داشت، و خدمت کمتر بود و یا تقصیر بود و بقا نداشت، این معنی عارف گفت: مرا فعل نیست؛ از آن‌که ثواب به فضل یابم نه به عمل، و عقاب به عدل یابم نه به عمل. پس عمل بیاورد تا بندگی درست گردد و آنگاه از دید عمل تبرّا کند تا اعتماد بر خدای تعالی کرده باشد نه بر بندگی و خدمت.»[۱۵]

و همین است عقیدهٔ حافظ راجع به اختیار:

چگونه شاد شود اندرون غمگینم ٭ به اختیار که از اختیار بیرون است[۱۶]

---

۱۴. مثنوی، دفتر اول، ص ۵۹.
۱۵. *خلاصهٔ شرح تعرف*، ص ۱۰۲ - ۱۰۳.
۱۶. *دیوان حافظ*، ص ۳۹.

ادب، نگاهداشت حد هر چیز

ادب، در لغت، به معنی اندازه نگاه داشتن و آزرم و فرهنگ است، و به معنی مشـهور در تداول عامّه، رسم‌دانی و شناختن آیین هر کار است؛ چنان‌که گفته می‌شود: نسنجیده سخن گفتن، نشـان بی‌ادبی است، یا خودنمایی خلاف ادب است. و به همین معنی است آن جا که حافظ گوید:

اگرچه عرض هنرپیش یاربی‌ادبی است　　زبان‌خموش ولیکن دهان پرازعربی‌است

*

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ　　تو در طریق ادب باش گو گناه من است[1]

امّا به عقیدهٔ صوفیه، ادب عبارت است از شناختن نفس و تحسـین اخـلاق و تهـذیب اقـوال و افعال؛ چنان‌که در *تذکرةالاولیاء* آمده است:

«مردمان، سخن بسیار گفته‌اند در ادب و نزدیك من شناختن نفس است.»[2]

و هم عبدالله مبارك گوید:

«ما به اندکی ادب محتاج‌تریم از بسیاری علم.»[3]

همچنین از او نقل می‌کنند که گفت:

«أدَبُ الخدمَةِ أعَزُّ مِنَ‌الخدمَةِ.»[4]

ابن عربی، ادب را برابر حکمت می‌داند؛ چنان که در *فتوحات المکّیه* گوید:

«الأدیبُ هُوالحَکیمُ.»

---

۱. *دیوان حافظ*، ص ۴۵ و ۳۸.

۲. *تذکرةالاولیاء*، ص ۱۵۵.

۳. *تذکره*، ص ۱۵۴؛ *اللّمع فی التصوّف*، ص ۱۴۲.

۴. *مصباح الهدایه*، ص ۲۰۷.

عزّالدین محمود کاشانی، ادب را چنین تعریف می‌کند:

«لفظ ادب، عبارت است از تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال. و افعال، بر دو قسمند: افعال قلوب و آن را نیات خوانند و افعال قوالب و آن را اعمال خوانند. و اخلاق و نیات، نسبت به باطن دارند، و اقوال و اعمال نسبت به ظاهر. پس ادیب کامل، آن بود که ظاهر و باطنش به محاسن اخلاق و اقوال و اعمال آراسته بود؛ اخلاقش مطابق اقوال باشد و نیّاتش موافق اعمال، چنان که نماید باشد و چنان که باشد نماید. پس هر طالب صادق، باید که همواره ظاهر و باطن را از شوایب مخالفت و مساءت مهذب دارد تا مؤدّب گردد. و اشارت بدین معنی است قول شیخ‌الاسلام قدس‌الله روحه: الاَدَبُ تَهذیبُ الظّاهِرِ والْباطِن.»[٥]

ابونصر سرّاج، در این باب چنین می‌نویسد:

«قالَ اللهُ تَعالیٰ یا اَیُّهاالَّذینَ آمَنوا قُوا اَنْفُسَکُمْ و اَهْلیکُمْ ناراً. و رُوِیَ عن ابْنِ عبّاس رَضِیَ اللهُ عَنْهُ اَنَّهُ قالَ فی تَفْسیرِهِ یعنی اَدِّبوهُمْ و عَلِّموُهُمْ تَقوهُم بذلِکَ مِنَ‌النّارِ. و رُوِیَ عَنِ النَّبیِ صلعم اَنَّهُ قالَ: اِنَّ اللهَ اَدَّبَنی فَاَحْسَنَ اَدَبی.

« و قالَ سَعیدُ بنُ المسیبِ رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْهِ: مَنْ لَمْ یَعْرِفْ ما لِلهِ تعالیٰ عَلَیهِ فی نفسِهِ و لَمْ یَتَاَدَّبْ بِاَمْرِهِ و نَهْیِهِ کانَ مِنَ الاَدَبِ فی عُزْلَةٍ.

«و قال الشیخُ رَحِمَهُ‌اللهُ: الاَدَبُ سنةٌ لِلْفُقراءِ وزَیْنٌ لِلاَغْنیاءِ.»[٦]

هجویری، دربارهٔ ادب، چنین آورده است:

«بدان که زینت و زیب همهٔ امور دینی و دنیایی متعلق به آداب است و هر مقامی را از مقامات اصناف خلق ادبی است، و متفقند کافر و مسلمان و ملحد و موحّد و سنّی و مبتدع بر آن که حسن ادب اندر معاملات نیکوست، و هیچ رسم اندر عالم بی استعمال ثابت نگردد، و آداب اندر مردم حفظ مروّت است و اندر دین حفظ سنّت و اندر محبّت حفظ حرمت، و این هر سه به یکدیگر پیوسته است.»[٧]

«گویند حارث محاسبی، چهل سال، روز و شب، پشت به دیوار باز ننهاد و جز به دو زانو ننشست. از وی پرسیدند که خود را رنجه چرا می‌داری؟ گفت شرم دارم که اندر مشاهدت حق جز بنده‌وار بنشینم. و من که علی‌بن عثمان الجلابی‌ام رض مردی دیدم اندر نهایت دیار خراسان به دهی که آن را کمند می‌خوانند و معروف بود آن مرد وی را ادیب کمندی خواندندی فضلی تمام داشت، این مرد

---

٥. همان، ص ٤٠٣.

٦. *اللّمع فی التصوّف*، ص ١٤١ - ١٤٢.

٧. *کشف المحجوب*، ص ٤٣٢ - ٤٣٣.

بیست سال بر پای ایستاده بود جز به تشهّد نماز ننشستی. از وی علّت آن پرسیدند، گفت مرا هنوز درجت آن نیست که اندر مشاهدت حق بنشینم.»[۸]

سهروردی، ادب را بدین‌گونه تعریف کرده است:

«الادَبُ تَهذیبُ الظّاهِرِ و الباطِنِ. فَاذا تَهَذَّبَ ظاهِرُالعَبْدِ و باطِنُهُ صار صُوفیّاً أدیباً.»[۹]

جای دیگر می‌نویسد: ادب، از قوّه به فعل در آوردن است. و کسی چنین تواند کرد که نیکخویی در نهادش جایگزین شده باشد. و خوی نیك به کسی دادن، کار خداست و آدمیزاده را در ایجاد آن نیرویی و دستی نیست؛ چون آتش که بودنش در سنگ و افروزینه، از خداست و بیرون آوردنش با کوشش آدمی صورت می‌پذیرد. همین گونه، سرچشمهٔ همهٔ آداب، سجایای نیك و بخشایشهای الهی است که چون خداوند درون صوفیان را به تکمیل آنها آماده سازد، با سخت‌کوشی و ممارست به استخراج آنها و از قوّه به فعل در آوردنشان توفیق خواهند یافت و مؤدّب و مهذّب خواهند گردید.[۱۰]

یوسف‌بن حسین، از مشایخ نامدار صوفیّه، ادب را نخستین پایه و علّت تقرّب به خدا می‌داند و چنین می‌گوید:

«بالادَبِ یُفْهَمُ العِلْمُ و بالعِلْمِ یَصِحُ العَمَلُ و بالعَمَلِ تُنالُ الحِکمةُ و بالحِکْمَةِ یُقامُ الزُّهْدُ و بالزُّهْدِ تُتْرَكُ الدُّنیا و بِتَرْكِ الدّنیا یُرْغَبُ فی‌الاخِرَةِ و بالرَّغْبَةِ فی الآخِرةِ تُنالُ الرُّتْبَةُ عِنْدَالله تعالی.»[۱۱]

در *خلاصهٔ شرح تعرّف*، ادب کردن نفس هم مقدّمهٔ صحبت حق دانسته شده است:

«چون نفس را راست کرد و ادب کرد و طبعهای وی را راست کرد، آسان گشت بر وی به صلاح آوردن جوهرهای وی.

«یعنی تا نفس را به قهر از همهٔ مرادها باز ندارند و به انواع مخالفت ریاضت نکنند، نرم نگردد. چون ریاضت کردی و نرم گشت، با وی صحبت کردن آسان گردد و همهٔ اخلاقهای وی به صلاح باز آید و ظاهر وی پاك گردد. آنگاه صحبت حق را بشاید.»[۱۲]

خواجه بهاءالدین نقشبند گوید:

«سالك می‌باید که خلأً او را ملأً باشد و ادبی که در نظر خلق رعایت نماید، در خلوت بی خلق نیز مَرعی دارد.»[۱۳]

---

۸. همان، ص ٤٣٤.
۹. سهروردی، *عوارف المعارف*، ص ۲۷۵.
۱۰ و ۱۱. همان، ص ۲۷٦. ترجمه از نگارنده.
۱۲. *خلاصهٔ شرح تعرف*، ص ۲۵۳.
۱۳. جلال هروی، رسالهٔ راهنمای عقده گشای، مجلهٔ فرهنگ *ایران زمین*، جلد ٦، سال ۳۳، ص ۲۹۲.

امام ابوالقاسم قشیری، بابی را در رساله‌اش به ادب اختصاص داده می‌نویسد این که خدای در قرآن راجع به پیامبر اسلام گفته است «ما زاغَ البَصَرُ و ما طَغَیٰ»[۱۴] مراد، بیان حفظ ادب در پیشگاه حق است.

هم قشیری از قول جلاجلی بصری نقل می‌کند که گفت: توحید، ایمان را ایجاب می‌کند، پس کسی که ایمان ندارد از توحید نیز بی‌بهره است. و ایمان شریعت را ایجاب می‌کند، پس آن که شریعت ندارد، نه ایمان دارد و نه توحید. و شریعت موجب ادب است. بنابراین، کسی که ادب ندارد، شریعت و ایمان و توحید، هیچ یك را ندارد.

ابو حاتم سجستانی، از قول ابونصر سرّاج طوسی، نقل می‌کند که گفت:

«النّاسُ فی الاَدَبِ علیٰ ثَلاثِ طَبَقاتٍ: اما اَهْلُ الدّنیا فَاَکْثَرُ آدابِهِم فی الفَصاحَةِ و البَلاغَةِ و حِفْظِ العُلُومِ و أسماءِ المُلوكِ و اَشعارِ العَرَبِ، و اما اهلُ الدّینِ فَاَکْثَرُ ادابِهِم فی رِیاضَةِ النُّفُوسِ و تَادیبِ الجَوارِحِ و حِفْظِ الحُدودِ و تَرْكِ الشّهواتِ، و امّا اَهْلُ الخصُوصیّةِ فَاَکْثَرُ آدابِهِم فی طَهارَةِ القُلوبِ و مُراعاةِ الاَسرارِ و الوَفاءِ بالعُهُودِ و حِفْظِ الوَقْتِ و قِلّةِ الالتِفاتِ الیٰ الخَواطِرِ و حُسْنِ الاَدَبِ فی مَواقِفِ الطَّلَبِ و اَوْقاتِ الحُضُورِ و مَقاماتِ القُرْبِ.»[۱۵]

ابوعلی دقاق گفت:

«بنده، به طاعت خویش به بهشت می‌رسد و به رعایت ادب در طاعتش به خدا می‌پیوندد.»[۱۶]

جریری گفت:

«بیست سال باز است که در خلوت پای دراز نکرده‌ام که حسن ادب با خدا نیکوتر و مقدّم‌تر است.»[۱۷]

قدم منه به خرابات جز به شرط ادب — که سالکان درش محرمان پادشهند[۱۸]

---

۱۴. ۱۷/۵۳.

۱۵. قشیری، *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

۱۶. *عوارف المعارف*، ج ۳، ص ۸۷؛ رك *مصباح الهدایه*، ص ۲۰۷.

۱۷. همان، ج ۳، ص ۹۰.

۱۸. *دیوان حافظ*، ص ۱۳۷

اِستِغنا، بی نیازی ذات حق

استغنا، بی نیازی حق است از نمودها و کردار بندگان، و اگر در مورد عارفان کامل به کار برند، مراد بی‌نیازی از غیر حق است و نیاز به او. شیخ ابوالفتوح مجدالدین احمدبن محمدبن محمد غزالی طوسی را در این باره بیان لطیفی است؛ آن جا که گوید:

«معشوق، با عاشق گفت: بیا تو من شو، که اگر من تو شوم، آنگه معشوق دریابد و از معشوق بکاهد و در عاشق افزاید و نیاز و دربایست زیادت شود. اما چون تو من گردی، کار منعکس گردد، همه معشوق بود و توانگر علی الاطلاق و غنی مطلق او بود. از طرف عاشق همه نیاز و درویشی باشد،و لعل که الله الغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ همین نقطه است.»[1]

این شعر حافظ نیز اشارت به همین مطلب است:

ساقی به بی‌نیازی رندان که می‌بده　　تا بشنوی ز صوت مغنّی هو الغنی[2]

استغنای الهی را به باد تشبیه کرده‌اند. چنان که جوینی، صاحب *جهانگشا*، در بیان واقعهٔ خوارزم، پس از آن که از جانب مغولان نسبت به قرآن و مسجد جامع و ائمه و سادات و مشایخ و علما بی‌احترامیها می‌رود، چنین می‌نویسد:

«در این حالت، امام جلال‌الدین علی‌بن الحسن الراوندی که مقدّم و مقتدای سادات ماوراءالنهر بود و در زهد و ورع مشارٌالیه، روی به امام عالم رکن‌الدین امامزاده که از افاضل علمای عالم بود طَیَّبَ الله مَرْقَدَهُما آورد گفت: مولانا چه حالت است این که می‌بینم به بیداری است یارب یا به خواب؟ مولانا امامزاده گفت: خاموش باش، باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد، سامان سخن گفتن نیست.»

بهوش باش که هنگام باد استغنا　　هزار خرمن طاعت به نیم جو ننهند[3]

---

۱. احمد غزالی، *سوانح*، ص ۱۰.　۲. *دیوان حافظ*، ص ۳۴۰.　۳. همان، ص ۱۳۷.

DATE LABEL

اکسیر، مطلق مبدل

اکسیر، به معنی مشهور، مادّه‌ای را گویند که مکمّل جوهر جسم است بنابر آن که بعضی اجسام و اجساد معدنی در طول هم واقع است و به گذشتن زمان و تأثیر نور خورشید و آثار علوی به درجهٔ کمال می‌رسد و به مرتبهٔ بالا که جسم کامل است واصل می‌شود.

بنا به نقل *فرهنگ نفیسی*، جوهری است فرضی که گدازنده و آمیزنده و کامل کننده است و ماهیّت جسم را تغییر می‌دهد، یعنی جیوه را نقره و مس را طلا می‌کند.[1]

این مسئله که در گذشته امری نظری و مفهومی بی‌مصداق به نظر می‌رسید، در دانش امروزین ثابت و محقّق است. چه، در نتیجهٔ شکافتن اتم و تمیز اختلاف تعداد پروتونها و نوترونها و الکترونها، به این نتیجه رسیده‌اند که اختلاف ظاهری و خاصیت اجسام، از جمله طلا و مس، در کم و بیشی تعداد اجزای تشکیل دهندهٔ آنهاست، و اگر مصنوعاً بتوان آن اجزا را بر مادّه‌ای افزود یا از آن کاست به نحوی که ساختمان اتمی آنها برابر شود، عین یکدیگر خواهند شد. بنابراین، طلاکردن مس و نظایر این اعمال، از نظر علمی قابل قبول و عملی است؛ منتها از نظر اقتصادی مقرون به صرفه نمی‌باشد.

مولوی، اشارتی به خاصیت اکسیر دارد که با تربیت پیر همسنگ است:

تو مگو کاین مس برون بد محتقر   در دل اکسیر چون گیرد گهر[2]

خدمت اکسیر کن مس‌وار، تو   جور می‌کش ای دل از دلدار، تو[3]

در تصوف، نظر مرشد کامل را اکسیر گویند. چه، قلب ماهیّت می‌کند، یعنی وجود ناقابل را قابل و ناقص را کامل می‌سازد:

گدایی در میخانه طرفه اکسیری است   گر این عمل بکنی خاك زر توانی کرد[4]

---

۱. *فرهنگ نفیسی*، ص ۳۵۷.   ۲. *مثنوی*، نیکلسن، ج ۱، ص ۹۰.   ۳. همان، ج ۱، ص ٤٤۲.
٤. *دیوان حافظ*، ص ۹۷.

DATE LABEL

اُلفت، خوگر شدن

الفت، به معنی همدلی و انس دلها به یکدیگر است، و در شعر حافظ، بیشتر به معنی عشق و محبت استعمال شده است.

الفت و همداستانی و ترك مخالفت با یاران، از اخلاق نیکان خاصّه صوفیان است، که خدای در وصف اصحاب پیامبر گفته است: «اَشِدّاءُ عَلی الکُفّارِ رُحَماءُ بَیْنَهم.»[۱] علی علیه‌السّلام فرمود: مؤمن آن است که الفت می‌گیرد و الفت می‌پذیرد و آن که نه چنین است، در او خیری نیست: «المؤمِنُ اِلفٌ مالوفٌ، لاخَیْرَ فیمَنْ لایَاْلَفُ و لایُؤْلفُ.» و جای دیگر گفت: مثل مؤمنان چون به یکدیگر رسند، چون دو دست است که یکی دیگری را می‌شوید، و دو مؤمن، هم را دیدار نمی‌کنند مگر آن که یکی از دیگری بهره‌مند شود: «مَثَلُ المُؤْمِنیْنِ اذا اَلْتَقَیا مَثَلُ الیَدیْنِ تَغْسِلُ اِحْداهُما الاُخریٰ و مَا اَلْتَقیٰ مُؤْمِنانِ اِلاّ استَفادَ اَحَدُهُما مِنْ صاحِبِهِ خَیراً.»

به خاطر خوگر شدن مردم با یکدیگر است که مقرّر شده است روزی پنج نوبت مردم هر محلّه در مسجد کوی خود برای نماز گرد آیند، و هفته‌ای یك بار همهٔ اهل شهر برای نماز جمعه در جامع اجتماع کنند، و دو بار در سال ـ در عید فطر و عید قربان ـ مردم شهر و حومه فراهم آیند، و یك بار در طول حیات برخی از مردم اقطار جهان در حجّ با هم دیدار کنند، که الفت سبب همنشینی است و مجالست با نیکان در سیر کمالی انسان سخت مؤثر است؛ تا آن‌جا که نگریستن به پاکان و مردان حق در میل دل آدمی به سوی صلاح و راستی اثر دارد، همان گونه که بسیار نگریستن به اندوهگین، اندوهبار است و مداومت نظر به شادمان، شادی‌آور. به این سبب است که گفته‌اند: مؤمن، آینهٔ مؤمن است.

الفت، سبب آگاهی انسانها از حال یکدیگر می‌شود و آگاهی، همدردی می‌آورد و همدردی،

---

۱. ۲۹/٤۸.

چارەجویی و یارمندی در پی دارد، و مجموعهٔ این ارتباطهاست که بار جامعهٔ بشری را سبک‌تر می‌کند و آن را به صورت خانواده‌ای بزرگ در می‌آورد که اعضای یکدیگرند و از رنج هم به درد می‌آیند و از درد هم رنج می‌برند. و این حدیث نبوی است که ابوزرعه به هشت واسطه که آخرین آنها نعمان‌بن بشیر است از رسول‌اکرم نقل می‌کند:

«ألا انَّ مَثَلَ المؤمِنینَ فی تَوادُهِم و تَحابُهِم و تَراحُمِهِمْ کَمَثَلِ الجَسَدِ اذا اشتکیٰ عُضوٌ مِنهُ تَداعیٰ سائِرُهُ بالسَّهَر و الْحُمّیٰ.»[۲]

مضمون بخشی از همین خبر است که سعدی سروده است:

بنی آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی / نشاید که نامت نهند آدمی

نیز حدیثی است از ابو زرعه طاهربن الحافظ ابی‌الفضل المقدسی که به هشت واسطه به ابوهریره می‌رسد و شیخ الاسلام عمر سهروردی آن را بدین صورت آورده است:

«الاَرواحُ جُنودٌ مُجَنَّدَةٌ فما تعارَفَ مِنها ائتَلَفَ و ما تَناکَرَ مِنها اختَلَفَ.»[۳]

به موجب این حدیث، جانها پیش از آن که به قالب تن مقید شوند، هماهنگ و خوگر بوده‌اند، و در این جهان نیز آنها که یکدیگر را باز شناسند، به حکم سابقهٔ دیرین، به هم انس خواهند داشت.

در شرح تعرف، این حدیث چنین آمده است:

«پیغمبر علیه‌السّلام می‌گوید: ألارواحُ جُنودٌ مُجَنَّدَةٌ تَلتَقی فَتَشامُ کما تَشامُ الخیلُ، فما تَعارَفَ مِنها فی اللهِ ائتَلَفَ و ما تَناکَرَ مِنها فی غیر اللهِ اختَلَفَ. می‌گوید: جانهای خلق سپاهها‌اند، گروه گروه گردانیده به هم باز افتند و به یکدیگر بوی برند، چنان که اسبان بوی برند، و هر کدام را که آشنایی افتاده باشد بسازند، هر کرا آشنایی نیفتاده باشد مختلف گردند.»[۴]

نبود نقش دو عالم که رنگ اُلفت بود / زمانه طرح محبّت نه این زمان انداخت[۵]

---

۲. *عوارف المعارف*، ص ۲٦٨.
۳. همان، ص ۲۳۲.
٤. *شرح تعرّف*، ص ٦٧.
۵. *دیوان حافظ*، ص ۱۳.

اناالحق گفتن، دعوی وصول به حق و فانی شدن در او

«اناالحق»، سخن صوفی و شوریدهٔ مشهور، حسین‌بن منصور حلاّج بیضاوی است که در سر آن، به فتوای علمای ظاهری در بغداد، به تعذیب تمام کشته شد و جسدش را سوختند و خاکسترش را به دجله ریختند.[1] سبب قتل او از نظر فقها و متشرّعه، این بود که او «اناالحق» می‌گفت، یعنی: من خدایم. ولی آنچه حلاج می‌گفت، نه شرك بود و نه حلول، بلکه به این اعتبار بود که در ذات حق محو شده است و در همهٔ کاینات، بودی و وجودی جز برای خدا قایل نیست و از ما سوی الله اعراض دارد. بیان این معانی، نه تنها با توحید منافات ندارد، بلکه با جوهر و مغز دین اسلام و تعلیمات و اعمال پیشوایان آن، موافق و مطابق است. زیرا مبدأ و منتهای موجودات و نشأت و رجعت آنان به

---

۱. حسین‌بن منصور حلاج، از صوفیان پاکباز و بی پرواست. او اهل بیضای فارس و غالباً ساکن واسط بوده است. کنیه والقابش متعدد است. بنا بر ذکر شیخ عطار، اهل هند او را «ابوالمغیث» و اهل خراسان «ابوالمهر» و اهل فارس «ابوعبدالله» و اهل خوزستان «حلاج الاسرار» و اهل بغداد «مصطلم» و اهل بصره «مخیر» می‌خواندند (تذکره، ج ۲، ص ۱۱۰). ولی در *کشف المحجوب* (ص ۱۸۹) و *نفحات الانس* (ص ۱۴۹) کنیهٔ او تنها ابوالمغیث ذکر شده است. درباب شهرت وی به حلاج، شیخ عطار چنین می‌نویسد: «و او را حلاج از آن گفتند که یك بار به انبار پنبه بر گذشت. اشارتی کرد، در حال دانه از پنبه بیرون آمد و خلق متحیر شدند.» (تذکره، ص ۱۱۰)

ولی جامی، وجه تسمیه‌اش را به حلاج، چنین بیان می‌کند: «وی نه حلاج بود. روزی به دکان حلاجی بود که دوست وی بود. وی را به کاری فرستاد. گفت من روزگار وی بردم. به انگشت اشارت کرد، پنبه از یك سو شد و پنبه دانه از یك سو. وی را حلاج نام کردند.» (*نفحات الانس*، ص ۱۴۹)

حلاج، مردی شوریده بود. سفرهای طولانی کرد و نزد هیچ پیر و استادی ثابت نماند. و به عقیدهٔ شیخ عطار، این که در آخر کار به عذاب تمام گرفتار و مقتول و مصلوب شد و در زمان حیات نیز عده‌ای او را رد کرده ناصوفی خواندند «نه از جهت مذهب و دین بود، بلکه از آن بود که ناخشنودی مشایخ از سرمستی او، این‌بار آورد. چنان که

←

حق است که «هُوَالاَوَّلُ و الآخِرُ و الظّاهِرُ و الباطِنُ.»[۲] منتها آنان که در مراحل نخستینند و سرگرم و فریفتهٔ کثرتها، چشم خدای بین ندارند ▪ نمی‌توانند بین سایهٔ وجود ▪ نمودها با مبدأ وجود و ذات حقیقی فرق بگذارند:

«در کلام الهی وارد شده است که مبدأ همهٔ موجودات حق است، و منتهای مطلق و غایت وجودی موجودات نیز حق تعالی است، ▪ رجوع همهٔ اشیا به حق است.

«در دین اسلام، اِعراض حقیقی از ماسوی الله و توجّه تام به حق، اوّل مطلوب واقعی اهل ایمان است. لذا ائمهٔ دین علیهم‌السّلام، آنی از توجّه به حق غفلت نداشته‌اند و آمال آنها قطع توجّه از کثرت و انغمار در حق بوده است. لذا همه چیز را از خدا می‌دانسته‌اند. عبادت واقعی حق، توام با شهود حقیقی اوست. لذا علی (ع) فرمود: «لَمْ اَعْبُدْ رَبّاً لَم اَرَه.» و در جای دیگر فرمود: «عَرَفْتُ رَبّی بعینِ قَلْبی.» شهود حقیقی، وقتی حاصل می‌شود که عارف، کثرات را به قدم شهود زیر پای بگذارد. لذا از حسین‌بن علی سیّد الاحرار و رئیسِ الابرار نقل شده است:

تَرَکْتُ الخَلْقَ طُرّاً فی هَواکا ▪ و اَیْتَمْتُ العِیالَ لِکَیْ اَراکا

«حق تعالی، مطلوب واقعی اهل توحید است، ▪ نیل به این مطلوب، بدون سلوك طریق و قطع مراحل بُعد و طی منازل کثرت، حاصل نمی‌شود، و توشهٔ این سفر، عبادت و تقوی و اسباب تحصیلِ معرفت به حق است. از راه برهان و نظر و از طریق عقل نظری، به این مقصد کسی نمی‌رسد. تحصیل قوهٔ نظری و رسیدن به علم‌الیقین، یك جناح و وسیلهٔ پرواز به سوی اوست؛ جناح

۲. ۳/۵۷.

→

اول به تستر آمد به خدمت شیخ سهل‌بن عبدالله، و دو سال در صحبت او بود. پس عزم بغداد کرد و اول سفر او در هجده سالگی بود. پس به بصره شد و به عمرو بن عثمان پیوست و هژده ماه در صحبت او بود. پس یعقوب اقطع، دختر بدو داد. بعد از آن، عمرو بن عثمان از او برنجید. از آن‌جا به بغداد آمد پیش جنید، و جنید او را به سکوت و خلوت فرمود. چند گاه در صحبت او صبر کرد. پس قصد حجاز کرد ▪ یك سال آن‌جا مجاور بود. باز به بغداد آمد با جمعی صوفیان به پیش جنید ▪ از جنید مسائل پرسید. جنید جواب نداد و گفت زود باشد که سر چوب پاره‌ای سرخ کنی. گفت آن روز که من سرچوبِ پاره سرخ کنم، تو جامهٔ اهل صورت پوشی. چنان که آن روز که ائمه فتوی دادند که او را باید کشت، جنید در جامهٔ تصوف بود نمی‌نوشت ▪ خلیفه گفته بود که خط جنید باید. جنید، دستار ▪ دراعه درپوشید و به مدرسه شدو جواب فتوی نوشت که نَحْنُ نَحْکُمُ بالظّاهِر.» (تذکره، ص ۱۰۹ - ۱۱۰)

پس از این واقعه که جنید به مسائل حسین منصور جواب نمی‌گوید، او رنجیده خاطر و بی اجازه به سفر خود ادامه می‌دهد و سرگردانیش از این تاریخ آغاز می‌شود. چنان‌که یك سال در تستر می‌ماند. بعد، جامهٔ متصوفه از تن

←

دیگر آن، عبادت و تصفیهٔ باطن است که این راه عین‌الیقین و حق‌الیقین حاصل می‌شود.»[۳]

بنابر آنچه گذشت، و به زبان ساده، دو گونه توحید داریم: توحید علمی و توحید عیانی.

قبول این که هستی حقیقی از آن خداست و بقیهٔ موجودات پرتوی از ذات اویند، توحید علمی است و نخستین مرتبه‌ای که یکتاپرستان در آن مشترکند.

---

۳. جلال الدین آشتیانی، *شرح مقدمهٔ قیصری*، ص ۲۲٤.

→

بیرون می‌کند ▪ قبا می‌پوشد. آنگاه طی مدت پنج سال، بین خراسان و ماوراءالنهر و سیستان در حرکت است. سرانجام به اهواز باز می‌گردد و مجدداً مرقع می‌پوشد ▪ با گروهی خرقه‌پوشان به مکه می‌رود ▪ از آن‌جا به بصره و اهواز آمده به قصد دعوت مشرکان به چین و هند می‌رود و پس از مراجعت، باز به مکه می‌رود و دو سالی مجاور حرم می‌شود. پس از این سفر است که حالش به کلی دگرگون می‌گردد ▪ گفتارش به جایی می‌رسد که غالباً معنی آن را فهم نمی‌کنند و از همه‌جا می‌رانندش.

اما بدنامی و سرگردانی حلاج ▪ قتل او را دو علت است: یکی بی‌پروایی او در بیان عقیدهٔ وحدت وجود که ظاهر آن صریحاً با مبادی اسلامی و توحید مخالف است و نتیجهٔ چنین سخنی شورش عوام و غوغای متعصبان ▪ تکفیر متشرّعین قشری و ظاهرپرستان است. خاصه که به قول عطار، او هیچ سخن اهل زمانه را وزنی نمی‌نهاده است (*تذکره*، ص ۱۱۰). دوم، اعتراض عده‌ای از مشایخ بزرگ و متنفذ صوفیه از او که در رأس آنان باید عمرو بن عثمان مکی استاد او و ابویعقوب نهرجوری و جنید و جریری ▪ حصری را به حساب آورد.

عمرو بن عثمان، دومین استاد و پیر حلاج است که چون بی‌اجازت او (*کشف المحجوب*، ص ۱۹۰) حلاج نزد جنید رفته بود، از او رنجید ▪ به قول صاحب *نفحات الانس*، چون مطالب جزوه‌ای را که عمرو در توحید ▪ علم صوفیان تصنیف کرده بود حلاج منتشر ساخت و به علت باریك بودن مطلب، مردم آنها را نفهمیده بر عمرو بن عثمان منکر شدند، عمرو از او رنجید ▪ بر حلاج نفرین کرد ▪ گفت الهی کسی برو گمار که دست و پای او ببرد ▪ چشم برکند ▪ بر دار کند و آن همه واقع شد به دعای استاد وی (*نفحات الانس*، ص ۱۵۰). در هر حال، علت هر چه باشد، رنجش عمرو بن عثمان مسلم است. و حتی صاحب *تذکرةالاولیاء* نوشته است که عمرو بن عثمان درباب او نامه‌ها نوشت به خوزستان و احوال او در چشم اهل آن دیار قبیح گردانید.

اما ابویعقوب نهرجوری، هنگامی که او با عده‌ای مرید و خرقه‌پوش به مکه رسید، به سحرش نسبت داد. و واضح است که چنین نسبتی از طرف شخصی چون ابویعقوب نهرجوری که خود از مشایخ بزرگ بود، تا چه حد برای حلاج‌گران تمام شده است. هر چند به قول صاحب *کشف‌المحجوب*، کسی که در توحید نکته‌های لطیف گوید و در نماز و ذکر باشد مسلمان است، و مسلمانی با ساحری قابل اجتماع نیست (*کشف المحجوب*، ص ۱۹۱).

با این همه، شاید علت اصلی بدنامی و مهجوری حلاج، عمل جنید باشد که وقتی از نزد عمرو بن عثمان به خدمت او آمد، جنید وی را نپذیرفت و چنان‌که گذشت مناظراتی فیمابین آمد. *نفحات‌الانس*، می‌نویسد: «وقتی در سرای جنید بزد گفت کیست؟ گفت: حق! جنید گفت: نه حقی بلکه بحقی! ای خشبهٔ تفسدها، یعنی کدام چوب و

←

امّا وصول به مرحلهٔ توحید عیانی، مستلزم آن است که کسی سالك راه حق باشد، و از تیرگیهای جسم حیوانی برهد، و جز خدای را از دل خویش براند، و در صفحهٔ وجود نقش کثرت و دو گانگی نبیند، و وجود مجازی خود را در ذات حق محو و فنا داند. در این سیر و سفر معنوی از خلق به حق است که به بقای بعد از فنا یا صحو بعد از محو می‌رسد، زبانش زبان حق است و «اناالحق» گفتنش

→

دار است که به تو چرب شود.» (*نفحات*، ص ۱۵۰)

هجویری، می‌نویسد: «وی ابتدا مرید سهل‌بن عبدالله بود و بی‌دستوری برفت از نزدیك وی و به عمرو بن عثمان پیوست و از نزد وی بی‌دستوری برفت و تعلق به جنید کرد، وی را قبول نکرد. بدین سبب، جمله مهجور کردند وی را. پس مهجور معاملت نه مهجور اصل.» (*کشف المحجوب*، ص ۱۹۰)

اما جریری و شبلی و حصری، در کار او توقف کرده‌اند و ابن عطا و محمد بن خفیف و ابوالقاسم نصر آبادی قبولش کرده‌اند و بعدها نیز قبولیت بیشتری یافته. چنان‌که هجویری می‌نویسد: «اندر ایام ما، شیخ ابوسعید و شیخ ابوالقاسم گرگانی و شیخ ابوالعباس شقانی (رض) اندر حدیث وی سری داشته‌اند و به نزدیك ایشان بزرگ بود. اما استاد ابوالقاسم قشیری گوید که اگر وی یکی از ارباب معانی بود، به هجران ایشان مهجور نگردد و اگر مردود حق و مقبول خلق بود به قبول خلق مقبول نگردد.» (*کشف‌المحجوب*، ص ۱۸۹ - ۱۹۰)

دربارهٔ نسبت او به سحر و زندقه و الحاد و حلولی مذهب بودن، *کشف‌المحجوب* می‌نویسد که او را با حسن بن منصور حلاج بغدادی که استاد محمد زکریا و رفیق ابوسعد قرمطی است اشتباه می‌کنند، و حلاجیه منسوب به این حلاّجند نه حلاج صوفی، هر چند کلمات حسین بن منصور حلاج را بر خود بندند.

در قرون اخیر نیز راجع به حلولی مذهب بودن حلاج سخن رفته است، گاه به سبب استنباط و برداشت نادرست از گفتار او و گاه به علّت عدم توجّه دقیق به معنی وحدت و حلول و تناقضی که بین این دو ذاتاً وجود دارد. حلاّجی که جان خود را بر سر عقیدهٔ وحدت وجود نهاده است، چگونه می‌تواند به حلول معتقد باشد که مظهر دوگانگی است، یعنی حلول کننده‌ای (حال) لازم است و وجود محلّی برای ان که خود مظهری از کثرت به شمار می‌رود، و اتّحاد نقیضین منطقاً مُحال است.

استاد جلال الدّین آشتیانی، این عقیده و منشا و بطلان ان را به خوبی تحلیل کرده است:

«برخی از کسانی که آشنایی با علم تصوف ندارند و به صِرف مطالعهٔ کتب عرفانی، مطالبی را به نام تصوّف و یا نظریهٔ عرفانی به رشتهٔ تحریر در اورده‌اند، قایلند که حلاّج حلولی بوده است، در حالتی که کلمات و افکار حلاّج مملوّ است از نفی حلول. چون فرق بین وحدت و حلول این است که در وحدت دویی موجود نیست، ولی در حلول، حال و محل به دو وجود موجودند، و در مقام حلول، اظهار اناالحق حرفی بی معنی است، و اناالحق در وحدت که فنای جهت خلقی در حقی باشد، صحیح است. چون جهت خلقی که از آن تعبیر به «انّیت» نموده‌اند، محو در جهت حقی می‌شود، این محو دائمی است. سالك در مقام شهود آن را می‌یابد. لذا حلاّج در مناجات خود می‌گوید:

بَیْنی و بَیْنَكَ انّی یُنازِعُنی   فَارْفَعْ بِلُطْفِكَ انّی مِنَ البَیْنِ

به همین ملاحظه، عرفای اسلامی که قایل به حلول را کافر می‌دانند و کلمات انها مشحون است از ادلّه بر نفی حلول، از حلاج دفاع کرده‌اند.

←

از سر بی‌خودی و سرمستی. چه، در این حالت، او غیر از حق موجودی نمی‌بیند و همانند درختی است که موسی (ع) از آن «اِنّی أنا الله»[4] شنید:

«توحید حقیقی بعد از رؤیت حق و شهود جلال مطلق، موجب محو موهومات و وجود مَجازی ممکنات است. و هُم، خیال می‌کند که ممکنات وجود واقعی دارند. مرتبهٔ فوق این مرتبه، غلبهٔ

---

۴. ۲۸/۳۰.

→

شبستری گفته است:

حلول و اتّحاد این‌جا مُحال است | که در وحدت دویی عین ضلال است

دربارهٔ حلاج گوید:

کدامین نقطه را نطق است انا الحق | چه گویی هرزه‌ای بود آن مزبّق
اناالحق کشف اسرار است مطلق | به جز حق کیست تا گوید انا الحق؟

لذا عارف دیگر گوید:

ان اناالحق نیست از غیر خدا | غیر حق خود کیست تا گوید انا؟

دیگری گوید:

گفت فرعونی انا الحق، گشت پست | گفت حلاجی اناالحقّ و برست

در بین عرفای دانشمند اسلامی قایل به حلول دیده نشده است، ولی مع‌ذلك، کسانی که آشنا با مذاق صوفیه نیستند، حلاّج را حلولی می‌دانند. من نمی‌دانم مدرك این قول چیست؟ ابوالعلای عفیفی، دانشمند مصری، در مقدمهٔ خود بر فصوص «شیخ‌اکبر» حلاّج را حلولی می‌داند. گویا مدرك قول او نوشتهٔ نیکلسون، شرق شناس معروف انگلیسی است. ابوالعلاء در مقدمهٔ فصوص گفته است: فالحَلاّجُ أوّلُ مَنْ تَنَبَّهَ اِلیَ المَغْزیَ الفَلْسَفی ألّذی تَضمّنَهُ الاَثَرُ الیَهودیُ المَشهورُ القائلُ بأنَّ اللهَ تَعالی خَلَقَ آدمَ عَلیٰ صُورَتِهِ، ای عَلی الصُّورَةِ الالهیّةِ و بَنیٰ علی هذا الاَثَرِ نَظَریّةً فی الحُلُول.

آقای دکتر عبدالحسین زرّین کوب، استاد دانشمند دانشکدهٔ الهیات و علوم اسلامی دانشگاه طهران، در کتاب خود *ارزش میراث صوفیه*، گویا همین مقدّمه را دیده است و حلاج را در کتاب خود حلولی معرفی کرده است، چون از مطاوی کلمات او در این زمینه معلوم می‌شود که از مقدمهٔ عفیفی استفاده نموده است، در حالتی که قول به «اناالحق» و یا قایلی که گوید: «بَینی و بَینَكَ انّیی یُنازِعُنی/فَارْفَعْ بلُطفِكَ انّیی مِنَ البَیْنِ» نمی‌تواند قایل به حلول باشد.

اگر هم در کلام حلاج، کلامی دیده می‌شود که موهم معنای حلول است مثل این که (بنابه نقل عفیفی) قایل به امتزاج جهت لاهوتی انسان (روح) و ناسوتی انسان (بدن) شده است، مرادش امتزاج جسمانی نیست. چون هرصبیِ مراهقی می‌داند که حلول ▫ امتزاج بین مادی و مجرّد، بی معنی است. مرادش از امتزاج، ترکیب بین نفس و بدن است به آن معنایی که محقّقان از حکما و عرفا گفته‌اند. این کلمات، سالیان دراز در کتب اهل عرفان مطرح بوده است و کسی قایل به حلولی بودن حلاج نشده است. خلاصه آن که کسی که در سیر الی الله به تعالی برسد

←

توحید و سرّ وجودی و انکار ممکنات به لسان «اناالحق» است. این خود، به اصطلاح عارف معتدل یك نوع پرده دری است. مرتبهٔ فوق این مرتبه، رجوع به احدیّت وجود ناشی از غلبهٔ توحید و اعراض از کثرات است.»[۵]

با توجّه به شرحی که گذشت، علّت مخالفت قشریّون متشرّعه با حلاج، این بود که وی در بیان

۵.شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۲۳۲.

→

که منغمر در وحدت و اِعراض تامّ از کثرات خلقی داشته باشد، احیاناً به این قبیل از کلمات « لَیسَ فی جُبّتی سوی الله » که نفی انّیّت از خود و اثبات وجود حقیقی از برای حق باشد، ناطق می‌شود، شرعاً و عقلاً چنین شخصی مهدور الدّم نیست.» (شرح مقدمهٔ قیصری، ذیل ص ۲۲۷ - ۲۲۹.)

جلال الدین محمّد مولوی نیز مستغرق و فانی بودن در انوار الهی را با فکر حلولی بودن در مورد حلاج جدا می‌کند:

گفت فرعونی اناالحق، گشت پست — گفت منصوری اناالحقّ و برست
آن أنا را لعنة الله در عقب — وین أنا را رحمةالله، ای محبّ
این أنا هو بود در سِرّ ای فضول — ز اتّحاد نور نز رای حلول
جهد کن تا سنگیت کمتر شود — تا به لعلی سنگ تو انور شود
صبر کن اندر جهاد و در عنا — دم به دم می‌بین بقا اندر فنا.

(مثنوی، دفتر ۵، ص ۱۲۹)

دربارهٔ آثار حلاج، سایر مآخذ ساکتند. ولی هجویری، چنین می‌نویسد: «من که علی بن عثمان الجلابی‌ام، پنجاه پاره تصنیف وی بدیدم اندر بغداد و نواحی آن، و بعضی به خوزستان و فارس و خراسان. جمله را سخنانی یافتم چنان‌که ابتدای نمودهای مریدان باشد از آن بعضی قوی‌تر و بعضی ضعیف‌تر.» (*کشف‌المحجوب*، ص ۱۹۱)

و بعد می‌نویسد که حلاج مغلوب است و در حال غلبه از کسی انتظار عبارت نیکو نبایست داشت.

چون انا الحق گفتن حلاج فزونی گرفت و به هیچ روی حتی برای حفظ ظاهر حاضر نشد هوالحق بگوید و از معرکه برهد، به امر معتصم خلیفه، توسط علی بن عیسی که وزیر او بود زندانی شد و یکسال در زندان مجرد، بی آن‌که حق ملاقات کسی را داشته باشد، ماند. در طی این مدت، سخن مشایخی چون ابن عطا و عبدالله خفیف را که توانسته بودند نزد او کسی بفرستند و پیغامی دهند تا عذر خواهد و خلاص شود نپذیرفت و جواب داد: «کسی که گفت گو عذرخواه.»

سرانجام، پس از این‌که با خوردن سیصد ضربه چوب هم بر گفتهٔ سابق خود استوار ماند، او را بردند تا بر دار کنند و او در راه به انبوه جمعیت می‌نگریست و انا الحق می‌گفت و با سیزده بند گران دست اندازان می‌رفت و این دو بیت می‌گفت:

نَدیمی غَیرُ مَنْسوبٍ إلیٰ شیءٍ مِنَ الحَیْفِ — سَقانی مِثْلَ مایَشرَبُ کَفِعْلِ الضَّیْفِ بِالضَّیْفِ

←

وحدت وجود، راه افراط می‌پیمود. و اکنون با سابقهٔ مذکور، باید دید وحدت وجود چیست و در میان مسلمانان و غیر آنان چه مفهوم و سابقه‌ای دارد.

وحدت وجود، یعنی فکری که بیشتر صوفیان بدان به درجات پایبند بوده‌اند و سراسر کتب صوفیه و تراجم مشایخ از آن پر است، به اختصار، عبارت است از این که وجود مطلق و بودِ حقیقی تنها خداست و جز خدا همه چیز نمود و هستی نماست، و واحد همهٔ اشیاست و هیچ یك از اشیا نیست.[6]

---

۶. بَسیطُ الحَقیقَةِ کلُّ الأشیاءِ لَیسَ بِشَیءٍ مِنْها.

→

فَلَمّا دارَتِ الکَأسُ دَعا بالنِّطعِ وَ السَّیفِ   کَذا مَنْ یَشرَبُ الرّاحَ معَ التِّنّینِ بالصَّیْفِ

آنگاه که پای بر نردبان نهاد، گفت معراج مردان سر دار است. وقتی بالا رفت، شبلی که در مقابلهٔ او بود گفت: أَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ العالَمین؟

بعد که دو دستش ببریدند، خون بر صورت مالیدو گفت گلگونهٔ مردان خون ایشان است. و چون ساعد رنگین کرد، گفت: رَکْعَتانِ فی العِشقِ لا یَصِحُّ وُضوءُهُما اِلاّ بالدَّمِ.

بنا به نقل *روضات الجنات* (ص ۲۳۶) و *کشکول* شیخ بهایی (ج ۳، ص ۲۵) حسین بن منصور را چون به قتلگاه بردند و دست و پای بریدند، چهره را با خون خود گلگون کرد و زردی رخسار را با سرخی خون سترد گفت:

لَمْ أُسلِمِ النَّفْسَ لِلأسقامِ تُتْلِفُها   اِلاّ لِعِلْمی بِأَنَّ الوَصْلَ یُحْییها
نَفْسُ المُحِبِّ عَلَی الآلامِ صابِرَةٌ   لَعَلَّ مُسْقِمَها یَوْماً یُداویها

پس چشمهایش برکندند و زبانش ببریدند سنگ زدن گرفتند نماز شام بود که سرش ببریدند و در ان میان تبسمی کرد جان داد. روز بعد سوختند و خاکسترش را در دجله افکندند.

تاریخ وفات او، در شرح حال عبدالملك اسکاف شاگردش در *نفحات‌الانس* چنین آمده است: «عبدالملك اسکاف گفت که وقتی حلاج را گفتم که ای شیخ، عارف که باشد. گفت عارف آن باشد که روز سه شنبه شش روز مانده باشد از ماه ذوالقعده سنهٔ تسع و ثلثمائه وی را به باب‌الطاق برند به بغداد و دست و پای وی ببرند و نگونسار بر دار کنند بسوزانند و خاك وی بر باد دهند.» (*نفحات*، ص ۱۵۰ - ۱۵۱)

وفیات‌الاعیان ابن خلکان هم تاریخ کشته شدن حلاج را ۳۰۹ ضبط کرده است. حافظ، درباب حلاج، اشاراتی دارد که از جملهٔ آنها دو بیت ذیل است:

رموز سرّ انا الحق چه داند آن غافل   که منجذب نشد از جذبهای سبحانی
(ص قکه)

حلاّج بر سر دار این نکته خوش سراید   از شافعی نپرسند امثال این مسائل
(ص ۲۰۹)

برای مزید اطلاع نسبت به ترجمهٔ حلاج از نظر صوفیه، رك: *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ۱۰۸ - ۱۱۶؛ *نفحات الانس*، ص ۱۴۹ - ۱۵۰؛ و *کشف‌المحجوب*، ص ۱۸۹ - ۱۹۳.

جمیع موجودات، تراوشی است از مبدأ أحدیت که به طریق تجلی و فیضان از او صادر گشته[۷] و بازگشت همه چیز به سوی اوست. به عبارت دیگر، همهٔ دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه است نسبت به خورشید.[۸] و از این جاست که صوفیه، برای رسیدن به حق، شخصیت خود را حجابی بزرگ می‌دانند و کشتن نفس و تطهیر وجود را از آلایشهای ماده، برای باز گشت به وطن اصلی با شهپر عشق و سیر در عوالم وجد و بی خودی، لازم می‌شمرند تا به مرحلهٔ فنای کامل در ذات خداوند برسند،[۹] و چون خدا باقی و نامیراست تا ابد باقی مانند که نتیجهٔ فنای فی‌الله بقای بالله است.

اساس این فکر یعنی وحدت وجود، از فلوطین (متوفی ۲۷۰ م) شاگرد آمونیوس ساکاس (متوفی ۲۴۱ م) یکی از بزرگان حکماست که از مسیحیت اعراض کرد و طریقهٔ افلاطونیان جدید را که التقاطی از فلسفهٔ ماورای طبیعی افلاطون و اخلاقیات و وحدت وجود رواقیون و اصول ادیان و تصوف شرقی است تاسیس کرد و از خود نیز بر آنها مطالبی افزود. در حقیقت، این مذهب، از دو عنصر که دین و فلسفه باشد ترکیب شده بود، و پیروان آن نیز فیلسوفان متدین یا دینداران فیلسوف بودند «و همین فلسفه است که بالاخره یك جهتی شده، یعنی عنصر دین در آن غلبه یافته و به نام «فلسفهٔ کنیسه و مسیحیت» و یا در بین مسلمین به نام «علم کلام» و «حکمت اشراق» شیوع کامل یافته است.»[۱۰]

در هر حال، این فکر برای صوفیان مسلمان که اساس عمل آنان در قرون اولیهٔ اسلامی برزهد و اِعراض از دنیا برای تقرب به خدا و کامیاب شدن در جهان دیگر از طریق راه یافتن به نعیم جاودانی فی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلیكٍ مُقْتَدِر بود، شور و شوقی خاص ایجاد کرد. زیرا به موجب این نظر، می‌توانستند بی آن که بمیرند، به حق واصل شوند. برای این وصول، به جای حس و عقل، از

---

۷. فَکُلُّ مَلیحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمالِها مُعارٌ لَهُ بَلْ حُسْنُ کُلِّ مَلیحَةٍ
ابن فارض

هر که را از موجودات دوست داری، چون همه مظاهر جمال اویند، او را دوست داشته باشی، و به هر چه از موجودات روی آری، بدو رو آورده باشی. (لمحات، حاشیهٔ *اشعةاللمعات*، ص ۵۷)

۸. آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته
جمله یك نور است اما رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

۹. و کُلُّ الَّذی شاهَدْتَهُ فِعْلُ واحِدٍ بِمُفْرَدِهِ لٰکِنْ بِحُجُبِ الأکِنَّةِ
اِذا ما أزالَ السِّتْرَ لَمْ تَرَ غَیْرَهُ و لَمْ یَبْقَ بِالاشکالِ اشکالُ رَیْبَةٍ

شیخ عطار، در ذکر محمد واسع، می‌نویسد: «در معرفت، چنان بود که سخن اوست که ما رَاَیْتُ شیئاً اِلاّ و رَاَیْتُ اللهَ فیه؛ هیچ چیز ندیدم اِلا که خدای را در آن چیز دیدم.» (*تذکرة الاولیاء*، ص ۴۳)

۱۰. *تاریخ تصوف در اسلام*، ج ۲، ص ۱۰۴. برای اطلاع بیشتر در سیر وحدت وجود هم رجوع شود به این کتاب.

اِشراق و شهود و سیر معنوی استفاده شد. با این وصف، افکـار نو افـلاطونیان در شـرق و خـاصّه ایران، با همت صوفیان بزرگ که مغز را از قرآن برگرفته بودند، روح و صفای خـاصی یافـت و این چاشنی معنوی، چنان لطف و حالی بدان داد و جذبه و شوری به وجود آورد که برای صعود به آسمان، نردبانها از آن ساخته و سرها در راه آن باخته شد که آثارسنایی و عطار و مولوی و حافظ، پله‌های آن نردبان، و سر حسین‌بن منصور حلاج و سهروردی، کوچك‌ترین پای‌انداز آن است.

توضیح مسئله از دیدگاه تصوف اسلامی چنین است:

«جمیع موجودات را آیینه‌های متعدّد فرض کن. آنچه که بر آنهـا از کمالات و فیوضـات وجـودی تابش نموده است، صور و تعیّنات وجود حق و أسما و صـفات حـق مطلق اسـت. چـون هر یك از موجودات مظهر اسم خاصّی از اسمای حق می‌باشد، تمامی موجودات، مظهر جمیع أسـما و صـفات حقّند. اگر به همهٔ حقایق به عین واحد بنگریم و همه را مظهر واحـد فـرض کنیم، حـق را متجلّی به همهٔ أسما و صفات حق خواهیم دید. اگر انسان دقیق‌تر شود، چون خود را شاهد حـق با ظهـور وی به جمیع أسما و صفات می‌داند، خود را محیط بر همهٔ حقایق فرض کند، همهٔ حقـایق را مرتسـم در خود می‌بیند. در نظر اول، حق را در غیر خود شهود می‌نمود، در فـرض دوم، خـود را مظهـر حـق به تمام صفات و أسما می‌بینی. به نظری دقیق‌تر و عمیق‌تر حقایق ممکنه و اعیان ثابته را ملاحظه کن که مِنْ حیثُ هِیَ‌هِیَ با قطع نظر از تجلّی حق عدم صِرفند، چون آیینه از خود چیزی ندارد و هر چه در آن مشاهده شود اثر عاکس است، جهت امکانی را القا کن و همهٔ حقـایق وجـودی را قـایم به حـق بین، چون آنچه در خارج موجود است، کمال و جمال حق مطلق است که به حسب واقع عندالشـهود قایم به حق است نه ممکنات. چون مدرك و شاهد و مشهود واقعی حق است، پس اوسـت شـاهد و مشهود و ذاکر و مذکور و حامد و محمود «جمعاً و تفصیلاً» فَلا موجودَ واقِعاً اِلاّ الحَقُّ جَلَّتْ عَظَمَتُهُ.

لَقَدْ كُنْتُ دَهراً قَبْلَ أنْ يُكْشَفَ الغِطا آخاً لكَ اِنّی ذاکرٌ لَكَ شاکِرُ
فَلَمّا أضاءَ اللّیْلُ أَصبَحْتُ شاکِراً بِأنَّكَ مَذکورٌ و ذِکْرٌ و ذاکِرُ.»[۱۱]

عقیدهٔ وحدت وجود و اتحاد عاقل ومعقـول و گرفتاری روح دربند جسـم و لزوم تصـفیهٔ بدن برای پذیرا شدن فیوضات ربانی از راه تفکر و ریاضت و وجد و مستی روحانی، چیزی نیست که مختص به حلاج بوده باشد. عرفای معـاصر با او، همه مسـتان این می‌بوده‌اند؛ منتهـا اختلاف آنان با حـلاج و سبب مخالفتشان با او، بی پروایی فوق‌العادهٔ او و افشـای راز اسـت که دیگـران در حفـظ آن مقید می‌بوده‌اند، تا آن جا که ملاحظه می‌شود صـوفیه برای بیان حقـایق عرفـانی و تبلیغ نیات و نظریات خود، تعبیرات و مصطلحات خاصی به کار می‌برده‌اند که عوام را از آن نصیبی نباشد و کلمات طـوری

۱۱. شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۲۳۲ - ۲۳۳.

در معانی مجازی بسیار دور به کار رود و دو پهلو بلکه چند پهلو و قابل تفسیر باشد که بهانه به دست قشریان و ظاهربینان نیفتد و از مزاحمت متشرّعین برهند. به علاوه، هر مرشدی، مرید را به کتمان اسرار و رموز، سخت سفارش می‌کرده و حتی برای آموختن پاره‌ای نکات، امتحاناتی از مرید به عمل می‌آورده است.[۱۲] مولوی فرماید:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند   رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار حق اموختند   مهر کردند و دهانش دوختند
گفت پیغمبر هر آن که سر نهفت   زود گردد با مراد خویش جفت
تا نگویی سرّ سلطان را به کس   تا نریزی قند را پیش مگس
گوش آن کس نوشد اسرار جلال   کو چو سوسن ده زبان افتاد لال[۱۳]

همین افشای راز و بی پرده سخن گفتن است که وقتی حلاج نزد جنید سخن می‌راند، جنید او را ملامت می‌کند و می‌گوید: «من ای پسر منصور، در کلام تو فضولی بسیار می‌بینم و عبارات بی‌معنی.»[۱٤]

و هم در *تذکرةالاولیاء* است که: بزرگی گفت آن شب تا روز زیر دار بودم و نماز می‌کردم. چون روز شد، هاتفی آواز داد که أَطْلَعْنَاهُ عَلىٰ سِرٍّ مِنْ أَسْرارِنا فَأَفْشىٰ سِرَّنا فَهٰذا جَزاءُ مَنْ يُفْشِي سِرَّ المُلُوكِ. یعنی او را اطلاع دادیم بر سرّی از اسرار خود، پس کسی که سرّ ملوك فاش کند سزای او این است.

شیخ عطار، در این مورد، چنین عقیده دارد:

«مرا عجب آمد از کسی که روا دارد که از درختی أناالله بر آید و درخت در میان نه، چرا روا نباشد که از حسین أنا الحق برآید[۱۵] و حسین در میان نه.»[۱٦]

احمد غزالی، چنین گوید:

«این‌جا که عاشق معشوق را از او اوتر بود، عجایب علایق تمهید افتد تا به جایی رسد که اعتقاد کند که معشوق خود اوست. أنا الحَقُّ و سُبْحٰانی مٰا أَعْظَمَ شَأنی این نقطه است، و اگر در عین

۱۲. رجوع شود به *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۲٦۳، ذکر یوسف بن الحسین.
۱۳. رجوع شود به مثنوی، مجلد اول و سوم و پنجم.
۱٤. *تذکرةالاولیاء*، ص ۱۱، ذکر جنید بغدادی.
۱۵. روا باشد انا الحق از درختی   چرا نبود روا از نیکبختی
۱٦. *تذکرةالاولیاء*، ج ۲، ص ۱۰۹.

راندگی و فراق و ناخواست بود، پندارد که ناگزیر آن است و معشوق اوست.»[۱۷]

این مطالب، گویی مضمون اشعاری تازی است که غزالی در کتاب خود (ص ۳) آورده است:

أنا مَنْ أهْویٰ و مَنْ أهْویٰ أنا نَحْنُ روحانِ حَلَلْنا بَدَنا
نَحْنُ مُذْ كُنّا عَلیٰ عَهْدِ الهَویٰ يُضْرَبُ الأمْثالُ فِی النّاسِ لَنا
أيُها السّائِلُ عَنْ قِصَّتِنا لَوْ تَراهُ لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنا
فَاذا أبْصَرْتَنی أبْصَرْتَهُ و اِذا أبْصَرْتَهُ أبْصَرْتَنا
نَحْنُ فِی الأجالِ سَيّانِ اِذا ذَهَبَتْ مُهْجَتُهُ مُتُّ أنا

هم غزالی فرماید:

«اصل عشق از قدم قدم رود. از نقـط یاء يُحِبُّهـم تخمی در زمین افکند لابل در هم افکندند، یاء يُحِبُّونَهُ برامد. چون غیرت عشق بر امد، تخم همرنگ ثمره بود و ثمره همرنگ تخم، اگر سُبْحانی یا أنا الحَقّ رفت هم از این نمط بود واصل یاء تقط نطق بود یا نطق خداوند نقـط بود بار دعوی علاوه ثمره بود و ثمره عین تخم.»[۱۸]

شیخ عطار، از قول شبلی، دربارهٔ حلاج چنین می‌آورد:

«نقل است که شبلی گفت آن شب به سر گور او شـدم و تا بامداد نماز کردم. سـحرگاه مناجـات کردم و گفتم الهـی این بندهٔ تو بود مؤمن و عارف و موحـد، این بلا با او چـرا کردی؟ خـواب بر من غلبه کرد. به خواب دیدم که قیامت است و از حق فرمان آمدی که این از آن کردم که سرّ ما با غیر گفت.»[۱۹]

و همین مضمون است که حافظ فرماید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد[۲۰]

در این مسئلهٔ افشای سرّ نیز بحثی است. زیرا کسـی را می‌توان مقصـر شـناخت که با علم و آگاهی رازی را فاش کرده باشد نه آن‌که از این عالم فارغ و از خود بی‌خبر است تا بدان جـاکه برای جان خود ارزشی قایل نیست و پای کوبان و دست افشان به سوی دار و قتلگاه می‌شتابد. حسـین‌بن منصور حلاج، در چنین وصفی قرار دارد، ذات و صفات او در حق فانی شده و آنچه می‌گوید در مقـام نفی کثرت و اثبات انّیت برای خداست، و چون هنوز به بقای بعد از فنا و هوشیاری پس از بی خودی

---

۱۷. *السوانح فی العشق*، ص ۱۲ - ۱۳.

۱۸. همان، ص ۳۴ - ۳۵.

۱۹. *تذکرةالاولیاء*، ج ۲، ص ۱۱۶، ذکر حسین منصور حلاج.

۲۰. *دیوان حافظ*، ص ۹۷.

و کثرت پس از وحدت که سفر دوم اولیای حق است نرسیده، آنچه می‌گوید در مقام توجه به وحدت و از زبان حق است. بنابراین، اتهام افشای راز به او مورد تأمّل است.

استاد محقّق، سیدجلال الدین اشتیانی، حقّ مطلب را در این زمینه بدین گونه ادا کرده است:

«وجود حقیقی، حق تعالی است و در مظاهر ممکنات، وجود حق است که منعکس شده است، و هیچ موجودی غیر از حق وجود واقعی ندارد. منتها در حال صحو، اهل معنی این سرّ حقیقی را فاش نمی‌نماید، باید افشا کنندهٔ این سرّ عظیم از مقام سکر و بی‌خودی ناشی از بادهٔ تجلی ذات تنزّل ننموده باشد تا کسانی که بین مراتب و مقامات فرق نمی‌گذارند، در ضلالت نیفتند، و یا کسانی ندانسته اهل توحید را متّهم به زندقه ننمایند، و حقیقت تنزیه و تسبیح در ذات وجود به نفی انانیّت غیر و اثبات وجود حقیقی برای حق برمی‌گردد.

«تنزیه و تهلیل واقعی و کمال تنزیه و تسبیح، وقتی تحقّق پیدا می‌نماید که تسبیح کننده و تنزیه‌کننده ناطق به انانیّت أناالحق شود. تسبیح به غیر از این لسان، خالی از شایبهٔ شرك نمی‌باشد. از امام سابق، جعفربن محمدالصّادق، علت غشوه و بی‌هوشی آن ولیّ الله اعظم را در بین نماز سؤال می‌نمایند. حضرت در جواب سایل، گفته است صدای آیات قرآن را که در موقع نماز قرائت می‌کنم، از قایل آن می‌شنوم: رُوِیَ اَنَّهُ خَرَّ مَغْشِیاً عَلَیْهِ و هُوَ فی الصَّلٰوةِ، فَسُئِلَ عَنْ ذٰلِكَ فقالَ ما زِلتُ أُرَدِّدُ الآیَةَ حَتّی سَمِعْتُها مِنَ المُتَکَلِّمِ بِها. حال کسانی که اهل شهود و مطلع کلام حقّند و از ظهر و بطن قرآن گذشته‌اند، همین است که کلام را از حق می‌شنوند.

«سریان هویّت الهیّه به حسب فعل و ظهور او در مرائی آفاق و انفس، منشأ وجود اشیاست. اگر حق تجلّی در اعیان ننموده بود، هیچ موجودی نبود. ولی درك کامل این حقیقت برای کسی که فنای در توحید ندارد و منغمر در مال و مناصب دنیوی است، مُحال و ممتنع است. اطّلاع کامل بر یگانگی هستی مطلق، جز از راه تصفیه حاصل نمی‌گردد. اگر کسی گوش شنوایی مانند کلیم داشته باشد، از همهٔ ذرات جهان بانگ اناالحق می‌شنود.

«در کلمات این قوم، این قبیل از مطالب مربوط به حقایق که با اذهان خالی از معلومات وفق نمی‌دهد، زیاد است. ولی انسان منصف نباید به صرف این که عقلش به کُنهِ مطلب مشکلی نمی‌رسد، مبادرت به ردّ و انکار نماید. مطالب عالیه را فهمیدن هنر است نه انکار صرف. هر جاهلی می‌تواند هر مطلب حقّی را انکار نماید. فهم این مسئله توقّف بر مقدماتی دارد. [حسین‌بن] منصور، به واسطهٔ اظهار این کلام و افشای این سِرّ، جان خود را از دست داد، و علمای عامّة العمیاء فتوی به مهدوریّت دَم او دادند. ولی چون شرك در او راه نداشت، اضطراب حال پیدا نکرد و از موت

استقبال کرد.»[۲۱]

این چند بیت حافظ، جامع همهٔ این مطالب است:

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اوّل / آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
گفتم که کی ببخشی بر جان ناتوانم؟ / گفت آن زمان که نبود جان درمیانه حایل
حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید / از شافعی نپرسند امثال این مسایل[۲۲]

و نیز:

رموز سرّ أنا الحق چه داند آن غافل / که منجذب نشد از جذبهای سبحانی[۲۳]

---

۲۱. *شرح مقدمهٔ قیصری*، ص ۲۲۵ - ۲۲۶.
۲۲. *دیوان حافظ*، ص ۲۰۹.
۲۳. همان، ص قکه.

انس، خوگر شدن با محبت حق

انس، در لغت، به معنی خو گرفتن و خرمی است ضد وحشت، و نزد صوفیه، بریدن دل و وحشت از جهان و جهانیان است به سبب خو گرفتن با خداوند سبحان.

«قالَ الشّیخُ رَحِمَهُ اللهُ تَعالیٰ و مَعْنیالأُنس‌بِاللهِ تَعالیٰ الاعْتِمادُ عَلَیْهِ و السُّکُونُ اِلَیْهِ و الاستِعانَةُ بِهِ ولا یَتَهیّأُ اَنْ یُعَبِّرَ عَنْهُ بِاَکْثَرَ مِنْ هٰذا، و الأُنسُ بِاللهِ لِعَبْدٍ قَدْ کَمَلَتْ طَهارَتُهُ و صَفا ذِکْرُهُ و اسْتَوْحَشَ مِنْ کُلِّ ما یَشْغَلُهُ عَنِ اللهِ تَعالی، فَعِنْدَ ذٰلِکَ آنَسَهُ اللهُ تَعالی بِهِ.»[1]

«انس و هیبت، دو حالت است از احوال صعالیك طریق حق. و آن آن است که چون حق تعالی به دل بنده تجلی کند، به شاهد جلال نصیب وی اندر آن هیبت بود. و باز چون به دل بنده تجلی کند، به شاهد جمال نصیب اندر آن انس باشد تا اهل هیبت از جلالش بر تعب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب.

«وشیخ من گفتی (رح) عجب دارم از آن که گوید که انس با حق ممکن نشود از پس آن که گفته است: و اِذا سَأَلَکَ عِبادِی عَنّی فَاِنّی قَرِیبٌ؛ یا عِبادِ لاٰ خَوْفٌ عَلَیْکُمُ الیَوْمَ ولا اَنْتُمْ تَحْزَنُونَ. و لامحاله، بنده چون این فضل بیند، ورا دوست گیرد و چون دوست گرفت، اُنس گیرد، از انچه از دوست هیبت بیگانگی بود و انس یگانگی، و صفت آدمی این است که با منعم اُنس گیرد و از حق به ما چندین نعمت و ما را بدو معرفت محال باشد که ما حدیث هیبت کنیم.

«و من که علی‌بن عثمان الجلاّبی ام، می‌گویم که هر دو گروه اندر این مُصیبند با اختلافشان، از آنچه سلطان هیبت با نفس باشد و از هوای آن و فنا گردانیدن بشریّت، و سلطان انس با سِرّ بود و پروردن معرفت. پس حق تعالی به تجلّی جلال، نفس دوستان را فانی کند و به تجلّی جمال، سِرّ ایشان را باقی گرداند. پس آنان که اهل فنا بودند، هیبت را مقدّم گفتند و آنان که ارباب بقا بودند،

---

۱. *اللمع فی التصوف*، ص ٦٥.

انس را تفضیل نهادند.»[۲]

واسطی گفت: آن که از کونین نرمد، با خدای انس نگیرد. و رابعه می‌گوید: هر فرمانبرداری، اهل اُنس است. مالك دینار گفت: آن که به سخن گفتن با خدای انس نگیرد و از گفت و گوی آفریدگان نبُرد، دانشش اندك و دلش کور و عمرش تباه می‌گردد.[۳]

نجم‌الدّین رازی معروف به دایه می‌نویسد که از انس، شفقت و رحمت متولّد می‌شود و آن را به مثابهٔ لطافت در قند می‌پندارد:

«فامّا معرفت ماهیّت روح اگر چه متقدمان در شرح آن شروعی زیادت نکرده‌اند و لیکن شمه‌ای گفته آید. بدان که هم بر این مناسبت چنان که در قند هفت صفت تعبیه است از سپیدی و سیاهی و صفا و کدورت و لطافت و کثافت و حلاوت، همچنین در روح که لطیفه‌ای است ربّانی و شرف اختصاص یاد اضافت «مِنْ روحی» یافته، هفت صفت تعبیه است از نورانیّت و محبّت و علم و حلم و انس و بقا و حیات. و صفات دیگر از این صفات تولّد کند؛ چنانْ که از نورانیّت سمیعی و بصیری و متکلّمی و از محبّت، شوق و طلب و صدق و از علم، ارادت و معرفت و از حلم، وقار و حیا و تحمّل و سکون و از انس، شفقت و رحمت و از بقا، ثبات و دوام و از حیات، عقل و فهم و دیگر ادراکات، و جز این، صفات دیگر تولّد کند، چه پیش از خلق روح به قالب و چه بعد از تعلّق روح به قالب که شرح آن اطنابی دارد.

«امّا اصل، همهٔ آن هفت صفت است و هر صفتی از صفات روح به مثابت صفتی از صفات قند است؛ چنان که نورانیّت به مثابت سفیدی و محبّت به مثابت ظلمت ـ شرح این مناسبت برفته است ـ و علم به مثابت صفا و حلم به مثابت کدورت و انس به مثابت لطافت و بقا به مثابت کثافت و حیات به مثابت حلاوت. و هر صفت که در قند اثر آن اندك‌تر ظاهر است به همان مثابت در روح اثر آن صفت اندك‌تر ظاهر است.»[۴]

«اما طایفه‌ای را که منظوران نظر عنایتند، اثر آن انس که با حضرت عزّت یافته بودند، با ایشان باقی مانده باشد، اگر چه به خود ندانند که وقتی در عالم دیگر بوده‌اند، و لکن چون مخبری صادق‌القول بگوید، اثر نور صدق آن مخبر و اثر آن انس به یکدیگر پیوندد، هر دو دست در گردن یکدیگر آورند. زیرا که هر دو همولایتی‌اند، یکدیگر را بشناسند، اثر آن موافقت به دلها رسد. جمله در حال، اقرار کنند.

---

۲. *کشف‌المحجوب*، ص ۴۹۰ - ۴۹۲.

۳. *عوارف‌المعارف*، ص ۵۱۱ - ۵۱۲.

۴. نجم‌الدین رازی، *مرصاد العباد*، به تصحیح محمد امین ریاحی، ص ۴۲.

«فی‌الجمله، هر کجا از آن انس چیزی باقی است، تخم ایمان است، به دیر یا زود ایمان تواند آورد. و هر که را آن انس منقطع شده است و در دل او با عالم غیب به کلّی بسته شده ایمان ممکن نیست.»[۵]

قطب‌الدین منصور عبّادی، هنگام بحث در اصطلاحات و الفاظ، ضمن رکن چهارم کتاب *صوفی‌نامه*، در جواب این که هیبت و انس چیست می‌نویسد:

«بدان که طالب در روش است و تلوّن در خاطر اوست یکی غیبت و یکی حضور. چون در حضور باشد، از عزّ وصول، دل او بهره‌مند گردد، وی را دو حالت پدید آید: یکی هیبت و یکی انس. و هیبت از ملاحظت جلال است که چون دل حقیقت بی‌نیازی دریابد و بر اسرار قهر ربّانی مطلع گردد، هیبت سایه بر دل او افکند، رَوْح و فرح در آن دل منجمد گردد. و هیبت، بالای قبض است که غلبهٔ قبض از صنعت است و ظلّ هیبت از صفت، و صفت بالای صنعت است. پس قهر هیبت جلال چون بر دل مستولی گردد، انزعاج و خشیت در آن دل پدید آید تا در انابت به اثر هیبت، همّت با خشیت باشد. قال الله تعالی: مَن خَشِیَ الرَّحْمٰنَ بالغَیْبِ و جاءَ بقَلْبٍ مُنیب[۶] از خوف است و هیبت از خشیت و خوف از افعال رود و خشیت در احوال.

«و چون رونده به نور جمال مطمئن گردد و روح حضور وی را فرح وصال بدهد، انس گیرد به لطف جمال، و انس بالای بسط است و از محض نور جمال است که منتهیان را در حضور هیبت از دل باشد و انس به جمال. و هر چه مبتدیان در قبض و بسط بینند به مدد خوف و رجا، منتهیان در هیبت و انس بینند به مدد غیبت و حضور. و قبض و بسط، دل راست، هجر و وصال دل است و هیبت و انس سر را بیان جمال و جلال است. و از جمال مراتب، سیّد عالم علیه السلام عبارت کرده است که «أعوذُ بعفوكَ مِنْ عِقابِكَ» خوف و رجاست و «أعوذُ برضاكَ مِنْ سُخْطِكَ» قبض و بسط است و «أعوذُ بكَ مِنكَ» هیبت و انس است، و آن حالات بر زیادت و نقصان مراتب است و قرب و بُعد به وسیلت غیبت می‌گردد، و صاحب واقعه چون بصیرت دارد بر احوال خویش، در مراتب مطلع‌تر از گویندگان بیرونی باشد.»[۷]

استاد ابوالقاسم قشیری نیز هیبت و انس را فوق قبض و بسط دانسته و ظاهراً امثال عبّادی و نجم‌رازی از عقیدهٔ او بهره‌مند شده‌اند. قشیری می‌نویسد: قبض در رتبه‌ای برتر از خوف قرار دارد، و بسط در منزلتی والاتر از رجا، و در مقام مقایسه، هیبت از قبض برتر است و انس از بسط کامل‌تر.

---

۵. همان، ص ۱۰۸.

۶. ۳۲/۵۰.

۷. عبّادی، *التصفیه فی احوال المتصوّفه (صوفی نامه)*، به تصحیح غلامحسین یوسفی، ص ۱۹۷ - ۱۹۸.

حق هیبت، غیبت است و به حسب تفاوت در غیبت، درجات هیبت نیز در افراد متفاوت است. حق انس هشیاری به حق است و هر که را انس نصیب است صحو نیز در کنار دارد، و اختلاف درجات انان به حسب میزان بهره‌مندیشان می‌باشد. با این همه، اهل حقیقت تجلّی حالت غیبت یا انس را نوعی نقص به شمار می‌آورند. چه، دگرگونی در آدمی ایجاد می‌کند؛ حال آن که اهل تمکین و منتهیان نباید دگرگونی پذیرند که محو در ذاتند و انان را نه هیبت است و نه انس و نه آگاهی است و نه دریافت.[۸]

«الانسُ اِرتفاعُ الحِشْمَةِ معَ وجودِ الهَیْبَةِ.» جنید[۹]

«انس، گستاخی کردن دوست است با دوست.» ذوالنون[۱۰]

«مارستانی را پرسیدند که اُنس چیست، گفت شاد بودن دل است به دوست.»[۱۱]

«انس، آن باشد که تو را از تو وحشت گیرد.» شبلی[۱۲]

«سُئِلَ الشِّبْلیُ رَحِمَهُ اللهُ عَنِ الأُنسِ فقالَ وَحْشَتُكَ مِنْكَ و مِنْ نَفْسِكَ و مِنَ الكَوْنِ.»[۱۳]

«انس، عبارت است از التذاذ باطن به مطالعهٔ کمال جمال محبوب. ذوالنون گوید: الأُنسُ اِنْبِساطُ المُحِبِّ معَ المَحبوبِ.»[۱۴]

مامحرمان خلوت اُنسیم غم مخور   با یار آشنا سخن آشنا بگو[۱۵]

۸. ترجمه و نقل به معنی از: *رسالهٔ قشیریه*، ص ۳٦.
۹. *اللمع فی التصوّف*، ص ٦٦؛ *مصباح الهدایه*، ص ٤۲۲؛ *شرح تعرّف*، ج ۳، ص ۱٦۰.
۱۰. *شرح تعرّف*، ج ۳، ص ۱٦۲.
۱۱. همان، ج ۳، ص ۱٦۳.
۱۲. *مصباح الهدایه*، ص ٤۲۲؛ *شرح تعرّف*، ج ۳، ص ۱٦۳.
۱۳. *اللّمع فی التصوّف*، ص ٦٦.
۱٤. *مصباح الهدایه*، ص ٤۲۱ - ٤۲۲.
۱۵. *دیوان حافظ*، ص ۲۸۷.

بار امانت، عشق

مراد حافظ از استعمال «بار امانت»، اشاره است به آیهٔ کریمهٔ ۷۲ از سورهٔ ۳۳ بدین شرح: اِنّا عَرَضْنَا الاَمٰانَةَ عَلی السَّمواتِ و الاَرْضِ و الجِبٰالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَهٰا و اَشْفَقْنَ مِنْها و حَمَلَها الانسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً.

بعضی، کلمهٔ «امانت» را ولایت دانسته‌اند. متشرّعین، قرآن و صلاة ▪ عرفای صاحبدل، آن را عشق تفسیر می‌کنند. چه، امانت الهی در جانهای پاك و قلوب تابناك است، و عشق است که خاص ادمی است ▪ دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند.

شیخ نجم‌الدین رازی، در *مرصاد العباد*، امانت را معرفت می‌داند که انسان آن را عاشقانه بر دوش جان می‌کشد، و چنین می‌نویسد:

«چون در نبات ارواح نورانی حرارتی که پایهٔ محبت است و کلورتی که خمیرمایهٔ تواضع و عبودیت است اندك بود و به کمال نبود، بار امانت معرفت نتوانست کشید. مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو... تا بار امانت را مردانه ▪ عاشقانه در دوش جان کشد.»

در *بستان العارفین و تحفة‌المریدین*، ضمن بیان این که دل عارف بزرگ‌تر و فراخ‌تر از هفت طبق زمین و آسمان و عرش ▪ کرسی است، علّت آن را نگهداری بار امانت حق می‌داند:

«حزقیل پیغامبر علیه‌السّلام دعا کرد، گفت: بار خدایا! هفت طبق زمین مرا بنمای. بدو نمود. عجب آمدش. گفت: الهی چه آفریده‌ای از این بزرگ‌تر و فراخ‌تر به جز بهشت؟ جبریل آمد و گفت: گفت آفریده‌ام. گفت: الهی آن چیست؟ گفت: دل عارف. گفت: چرا؟ گفت: زیرا که امانت عرض کردیم بر آسمانها و زمینها و کوهها، چنان که اندر نصّ تنزیل است «اِنّا عَرَضْنَا الاَمانَةَ عَلی السَّمواتِ والاَرْضِ و الجِبالِ»[۱] نپذیرفتند و طاقت این نداشتند، دل عارف پیش آمد، امانت

---

۱. ۷۲/۳۳.

پذیرفت، دلیل آمد که دل عارف از این هفت طبقه فراخ‌تر است.

«الاشارة ـ فقیه احمدخیر گوید: دل عارف ازاین هفت طبق زمین فراخ‌تر است وازکوهها سر ـ برافراشته‌تر است و از آسمانها بزرگ‌تر است که آسمان و زمین طاقت برداشت امانت نداشتند، او برداشت. خدای تعالی به کوه نگاه کرد، پاره پاره شد (جَعَلَهُ دَکّاً)[۲]. در شبانروزی سیصدوشصت نظر به دل عارف کند، هیچ نقصانی اندر دل عارف نیاید.

«گفت: هفت طبق زمین پیش آسمانها همچنان است که یکی حلقهٔ زره در بیابانهای روی زمین، و باز آسمان [redacted] زمین [redacted] کرسی با عظمتش پیش عرش چنان است که یکی حلقهٔ زره در همهٔ بیابانهای روی زمین، و باز آسمانها و زمین و عرش و کرسی پیش سِرّ عارف همچنان است چون یکی حلقهٔ زره در بیابانهای روی زمین،که هیچ چیز نیافریدست خدای تعالی بیشتر از رحمت و هیچ چیز نیافریدست فراخ‌تر از سرّ عارف و هیچ چیز نیافریدست کمتر از معصیت بنده. اگر هفت طبق آسمان و زمین و عرش و کرسی اندر سرّ عارف بگنجد، آن مقدار گناه عارف اندر رحمت خدای تعالی بگنجد به صدهزار چندان دیگر.»[۳]

عطار نیز در *اسرارنامه* به این مسئله اشارتی دارد:

چنین گفت آن عزیز با دیانت   که تا حق عرضه دادست این امانت
زمین و آسمان زان دررمیدست   که بار عهدهٔ آن سخت دیدست
تو تنها آمدی تا آن کشی تو   ازآن ترسم کمخط درجان کشی‌تو[۴]

جلال الدین محمّد مولوی، در معنی حدیث «اِنَّ لِرَبِّکُم فی أیامِ دَهرِکُمْ نَفَحاتٍ اَلافتَعَرَّضوا لَها»[۵] که در *جامع صغیر*[۶] با عباراتی متفاوت و اندکی افزونی آمده است، «نفحهٔ الهی» یا «دم بی مُنتها» را نزدیك به «بار امانت الهی» یا چیزی در ردیف [redacted] حد آن گرفته است:

گفت پیغمبر که نفحتهای حق   اندرین ایام می‌آرد سبق
گوش هُش دارید این اوقات را   دررباييد این چنین نفحات را
جان آتش یافت زان آتش‌کشی   جان مرده یافت از وی جنبشی
گر درافتد در زمین و آسمان   زهره‌هاشان آب گردد در زمان

۲. ۱۴۳/۷.
۳. *بستان العارفین و تحفةالمریدین*، ص ۱۱۴ - ۱۱۵.
۴. *اسرار نامه*، به اهتمام سید صادق گوهرین، ص ۴۳ - ۴۴.
۵. *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ج ۳، ص ۱۶۲؛ *احیاء العلوم*، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ج ۳، ص ۷؛ *فتوحات مکّیه*، ج ۱، ص ۲۴.
۶. *جامع صغیر*، ج ۱، ص ۹۵ [redacted] ۴۳.

خود ز بیم این دَم بی منتها / باز خوان «فابَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها»
ور نه خود «اَشْفَقْنَ مِنْها» چون بُدی / گرنه از بیمش دل کُه خون شدی[۷]

نجم‌الدین رازی، در کتاب خود *مرصادالعباد*، مکرر از «بار امانت» سخن گفته و از وجوه مختلف به تجزیه و تحلیل آن پرداخته و آن را «معرفت» دانسته است. از جمله:

«و معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد. زیرا که ملك و جن اگر چه در تعبّد با انسان شریك بودند، اما انسان در تحمّل أعباءِ بار امانت معرفت، از جملگی کاینات ممتاز گشت که ﴿اِنّا عَرَضْنا الاَمانَةَ... الآیه﴾ مراد از آسمان، اهل آسمان است یعنی ملائکه، و از زمین، اهل زمین یعنی حیوانات و جن و شیاطین، و از کوه، اهل کوه یعنی وحوش و طیور.

«از اینها هیچ درست نیامد بار امانت معرفت کشیدن الاّ از انسان، از بهر آن که از جملگی آفرینش، نفس انسان بود که آینهٔ جمال نمای حضرت الوهیّت خواست بود و مَظهر و مُظهر جملگی صفات او. اشارت ﴿وَ خَلَقَ آدَمَ علیٰ صورتِهِ﴾ بدین معنی باشد.»[۸]

«همچنین درنبات، ارواح نورانی اندك حرارت بودکه مایهٔ محبت باشد واندك کدورت که خمیر - مایهٔ تواضع و عبودیّت بود، و لیکن چون این دو صفت در وی به کمال نبود، بار امانت معرفت نتوانست کشیدن، و در قطارهٔ آب و گل حیوانی اندك صفا و نورانیّت روحانیّت بود، و لیکن چون به کمال نبود، هم بار امانت معرفت نتوانست کشید.

«مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبّت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سُفتِ جان کشد، و این جز ولایت دو رنگ انسان نبود؛ چنان که فرمود: ﴿اِنّا عَرَضْنا الاَمانَةَ ... تا آن‌جا که ... و حَمَلَها الانسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلوماً جَهولاً.﴾ ظلومی و جهولی از لوازم حال انسان آمد. زیرا که بار امانت جز به قوّت ظلومی و جهولی نتوان کشید، اگر چه جز به نور و صفای روحانی بار نتوان دید. ملایکه به نور و صفای روحانی بدیدند، امّا قوّت صفات جسمانی نداشتند، بر نتوانستند گرفت. حیوانات قوت و استعداد صفات جسمانی داشتند، اما نور و صفای روحانی نداشتند، شرف بار امانت ندیدند، قبول نکردند. چون انسان مجموعهٔ دو عالم روحانی و جسمانی بود، او را به کرامت حمل امانت، مکرّم گردانیدند، سرِّ ﴿وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنی آدم﴾[۹] آن بود.»[۱۰]

---

۷. مثنوی، دفتر اول، ص ۵۱.
۸. *مرصادالعباد*، ص ۲ - ۳.
۹. ۱۷/۷۰.
۱۰. *مرصادالعباد*، ص ۴۱ - ۴۲.

«و حکمت در آن که قالب انسان از اسفل سافلین باشد و روحش از اعلی علّیین آن است که چون انسان بار امانت معرفت خواهد کشیدن، می‌باید که قوّت هر دو عالم به کمال او را باشد، چنان‌که در دو عالم هیچ چیز به قوّت او نباشد تا تحمّل بار امانت را بشاید، و آن قوّت از راه صفات می‌باید نه از راه صورت، لاجرم آن قوّت که روح انسان دارد و چون از اعلی علّیین است، هیچ چیز ندارد در عالم ارواح از ملك و شیاطین و غیر آن، و آن قوّت که نفس انسان راست چون از اسفل سافلین است، هیچ چیز را نیست در عالم نفوس، نه بهایم را نه سباع را نه غیر آن را.»[۱۱]

«و امّا از وجه تحقیق بدان‌که مقصود از آفریدن موجودات، وجود انسان بود و مقصود از وجود انسان، معرفت بود، و آنچه حق تعالی آن را امانت خواند، معرفت است، و قابل تحمّل بار امانت، انسان آمد. و معرفت در دین تعبیه است، چندان‌که آدمی را از دین برخورداری بیش است، او را معرفت زیادت است، و هر که را از دین نصیبه نیست، از معرفت بی‌نصیب است، و آنچه بار کمال دین است، انسان مطلق، متحمل آن توانست بود نه یك شخص معیّن، چنان‌که شجره تواند متحمّل ثمره بودن نه یك شاخ، ابتدا که یك شاخ از زمین برآید، ثمره بر او پدید نیاید تا آنگه که شجره شود، ثمره بر شجره پدید آید بر هر شاخ.»[۱۲]

حافظ فرماید:

خراب‌تر ز دل من غم تو جای نیافت ⁂ که ساخت در دل تنگم قرارگاه نزول[۱۳]

عرفا می‌گویند معرفت و ولایت همه از انوار عشقند، و حافظ در ابیات ذیل نیز تلویحاً به آیهٔ مزبور اشاره می‌کند:

جلوه‌ای کرد رخت دید ملك عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

*

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
بخواه جام و گلابی به خاك آدم ریز

*

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ کار به نام من دیوانه زدند[۱۴]

---

۱۱. همان، ص ٦٦ - ٦٧.
۱۲. همان، ص ۱٤٥.
۱۳. *دیوان حافظ*، ص ۲۰۸.
۱٤. همان، ص ۱۰۳، ۱۸۰ و ۱۲۵.

پیر، پیشوای صوفیان

پیر، در لغت، به معنی سپید موی است، و ترکیب «پیر سر» و «پیران سر» و «پیرانه سر»، به این مناسبت است:

فردوسی گوید:

نبینی کزین بی هنر دخترم　　چه رسوایی آمد به پیران سرم[۱]

(داستان بیژن و منیژه)

که را آمد این پیش کامد مرا　　که فرزند کشتم به پیران سرا[۲]

(از داستان رستم و سهراب)

کس از مادران پیر هرگز نزاد　　وزان کس که زاید نشاید نژاد[۳]

(از داستان زال و رودابه)

چنان شاد شد شاه کابلستان　　ز پیوند خورشید زابلستان

که بیجان شده باز یابد روان　　و یا پیرسر مرد گردد جوان[۴]

(از همان داستان)

حافظ هم بدین معنی گوید:

اگر آن طایر قدسی ز درم باز آید　　عمر بگذشته به پیرانه سرم باز آید

---

۱. *شاهنامه*، بروخیم، ص ۱۰۸۹.

۲. همان، ص ۵۱۰.

۳. همان، ص ۱۵۵.

۴. همان، ص ۲۱۵.

این‌که پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت اجر صبری است که در کلبهٔ احزان کردم[۵]

اما پیر در اصطلاح صوفیان، به معنی پیشوا و رهبری است که سالك بی‌مدد آن به حق واصل نمی‌شود، و الفاظ قطب و شیخ و مراد و ولیّ و غوث، نزد صوفیه همه به همین معنی استعمال شده است.

به جز طایفهٔ اویسیان که به نقل شیخ عطار چون اویس قرن در حجر نبوت پرورش یافته خود را محتاج به پیر نمی‌دانند،[۶] نزد سایر فرق صوفیه، پیر دارای اهمیت بسیار است، و خرقه پوشیدن از دست پیر است که قدم اول ورود به دایرهٔ تصوف محسوب می‌شود و بودن شخص را در یکی از سلاسل صوفیه مشخص می‌سازد.

پیر در تصوف، قطب دایرهٔ امکان و متصدی تربیت و تهذیب سالك و ایصال او به حق است. از این رو، دستور او، بی‌چون و چرا در هر باب مطاع و متبع است. چنان‌که ابونصر سراج گوید:

«المُرادُ العارفُ الَّذی لَمْ یَبْقَ لَهُ اِرادَةٌ و قَدْ وَصَلَ اِلی النِّهـایاتِ و عَبَرَ الاَحْـوالَ و المَقـاماتِ و المَقاصِدَ و الاراداتِ فَهُوَ مُرادٌ اُریدَ بِهِ ما اُریدَ ولا یُریدُ اِلاّ مایُریدُ.»[۷]

همان‌گونه که در مبحث اکسیر اشاره شد، نظر مرشد کامل و پیر را سبب تبدیل ماهیّت مرید می‌دانند، یعنی تحت تأثیر تربیت و به تصرف مشایخ و اولیای حق، روح انسانی تکامل می‌یابد و آن ولادت ثانویّه که خاص جانهای پاك و درونهای تابناك است، امکان‌پذیر می‌گردد. ولادت نخستین، خاص آدمیان نیست. هر حیوانی یك بار به دنیا می‌آید و یك بار می‌میرد. اما از میان حیوانات، تنها انسان و از میان انبوه انسانها تنها عدهٔ معدودی به این درجه از کمال می‌رسند که تولّدی دیگر یابند و از تیرگیهای حیوانی برهند.

سهروردی، در این باره تحلیلی دارد که جالب است:

«و بما هَیَّأ اللهُ تَعالی مِنْ حُسْنِ التألیفِ بینَ الصّاحِبِ و المَصحوبِ یَصیرُالمُریدُ جُزءَ الشیخِ، کما اَنَّ الوَلَدَ فی الوِلادَةِ الطَّبیعیَّةِ، و تَصیرُ هٰذه الوِلادَةُ آنفاً وِلادَةً مَعْنَویَّةً، کَما وَرَدَ عَن عیسی صلواتُ اللهِ عَلَیهِ: لَنْ یَلِجَ مَلَکوتَ السَّماءِ مَنْ لَمْ یُولَدْ مَرَّتَیْنِ.

«فالوِلادَةِ الاولیٰ یَصیرُ لَهُ ارتباطٌ بعالَمِ المُلْکِ، و بهـذهِ الوِلادَةِ یَصـیرُ لَهُ ارتباطٌ بالمَلَکـوتِ... و صرفُ الیَقینِ عَنِ الکَمالِ یَحْصَلُ فی هٰذهِ الوِلادَةِ، و بهٰذهِ الوِلادَةِ یَسْـتَحِقُّ میراثَ الاَنبیاءِ و مَنْ لَمْ

۵. *دیوان حافظ*، ص ۱۵۹ و ۲۱۸.

۶. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۲۱، ذکر اویس قرن.

۷. *اللمع فی التصوّف*، ص ۳۴۲.

یَصِلُهُ میراثُ الأنبیاءِ ما وُلِدَ وَ إنْ کانَ علی کمال. مِنَ الفِطنَةِ و الذکاءِ، لأنَّ الفِطنَةَ و الذکاءَ نتیجةُ العَقْلِ والعَقْلُ اذا کانَ یابِساً مِنْ نورِ الشرعِ لایَدْخُلُ المَلَکُوتَ ولا یزالُ مُتَردِّداً فی‌المُلکِ.»[۸]

جلال‌الدّین محمد مولوی، جان اولیای حق را به مثابهٔ آبی می‌داند که شوینده و پاک کنندهٔ پلیدیهاست.

فضل حق، بدان را با همهٔ آلودگیها سرانجام پاک می‌کند، و این پاکی به وسیلهٔ پیر انجام می‌گیرد، چون کار اولیای حق پیکار با ناپاکیهاست. اما خود آنان نیز از این آلایشها بی‌بهره نمی‌مانند، همان‌گونه که آب نیز چون آلودگیها را شست، رنگ و بویش دگرگون می‌شود، تا آن‌جا که شامه و ذایقه آن را رد می‌کند. ولی به مدد خورشید، از پلیدیها می‌رهد، بخار می‌شود و راه آسمان در پیش می‌گیرد، به دریای خروشان راه می‌یابد، خلعت پاکی از حق می‌گیرد و دیگر به صورت باران لطیف حیات بخش باز می‌گردد، تشنه کامان را سیراب می‌سازد، به رستنیها جان می‌دهد، به صورت دریا در می‌آید و کشتیها را بر سرِ خود از این‌جا بدان‌جا می‌برد، و در نقش دیگر خود همواره به زدودن تیرگیها و پلیدیها اهتمام می‌ورزد و بازش خدای در بحر صواب می‌شوید و طیّب و طاهر می‌سازد.

اولیای حق نیز آنانند که بدیها را به نیکی باز آرند؛ پلیدیها و تیرگیها را تحمل کنند و به زدودن آنها از جان سالکان، مدد رسانند. به عبارت دیگر، در استحاله و دگرگون ساختن درون انسانها که مقدّمهٔ تولّد دوم است بکوشند. بدیهی است این کارها بی رنج صورت نمی‌گیرد. اما لطف حق همان‌طور که آب آلوده را پاک می‌کند، نمی‌گذارد که غبار تیرگیها درون پیر را مکدر داشته باشد. تمثیل زیبای مولوی را در این باب، اگر چه اندکی از حدّ اختصار معهود در این کتاب افزون‌تر است، نمی‌توان گذاشت و گذشت:

فضل حق با این که او کژ می‌تند ... عاقبت زین جمله پاکش می‌کند
آب بهر این ببارید از سماک ... تا پلیدان را کند از خُبث پاک

*

آب چون پیکار کرد و شد نجس ... تا چنان شد کآب را رد کرد حس
حق ببُردش باز در بحرِ صواب ... تابشستش از کرم آن آبِ آب
سال دیگر آمد او دامن کشان ... هی کجا بودی به دریای خوشان
من نجس ز این‌جا شدم پاک آمدم ... بستدم خلعت سوی خاک آمدم
هین بیایید ای پلیدان سوی من ... که گرفت از خوی یزدان خوی من
درپذیرم جملهٔ زشتیت را ... چون ملک پاکی دهم عفریت را

۸. *عوارف‌المعارف*، ص ۸۵.

چون شوم آلوده باز آن‌جا روم | سوی اصل اصل پاکیها روم
کار او این است و کار من همین | عالم‌آرای است ربّ‌العالمین

*

گر نبودی این پلیدیهای ما | کی بُدی این بارنامه آب را
یا بریزد بر گیاه رُسته‌ای | یا بشوید روی روناشُسته‌ای
یا بگیرد بر سر او حمّال‌وار | کشتی بی‌دست و پا را در بحار
صد هزاران دارو اندر وی نهان | زان‌که هر دارو بروید زو چنان
جان هر دُری دلِ هر دانه‌ای | می‌رود در جو چو داروخانه‌ای
چون نماند مایه‌اش تیره شود | همچو ما اندر زمین خیره شود
ناله از باطن برآرد کای خدا | آنچه دادی دادم و ماندم گدا
ریختم سرمایه بر پاک و پلید | ای شه سرمایه‌دِه، هَلْ مِنْ مَزید؟
ابر را گوید ببر جای خوشش | هم تو خورشیدا به بالا برکشش
راههای مختلف می‌راندش | تا رساند سوی بحر بی حدش
خود غرض زین آب، جانِ اولیاست | کاو غسول تیرگیهای شماست
چون شود تیره ز غدر اهل فرش | بازگردد سوی پاکی بخش عرش[۹]

احمد جام نامقی معروف به ژنده‌پیل از مشایخ صوفیه، در جواب این سؤال که پیر کیست و پیری چیست و پیر را چه باید کرد تا شاید که بدو اقتدا کنی، می‌نویسد:

«پیر را سیرت پیغمبران باید داشت تا شاید که آواز پیری آرد و شاید که بدو اقتدا کنی، کما قال النبیّ علیه السّلام: الشیخُ فی قومِهِ کالنبیِّ فی اُمّتِهِ. پیری به نام و هیأت، بسیار است، اما در معنی می‌جوی. بسیار باید جست تا بوکه یابی یا بوکه نیابی. اوّل باری پیر چنان باید که راهدان باشد و راه رفته، تا راه نداند، راه نتواند نمود. و پیر چنان بود که عالم باشد و ناصح باشد و نیکخواه باشد... حق‌گوی و حق‌پذیر باشد و از بدعت دور باشد و متّقی باشد و متوکّل باشد و مفوّض و راضی باشد درویشی دوست‌تر دارد از توانگری، و ذلّ دوست‌تر دارد از عزّ، و گرسنگی دوست‌تر دارد از سیری؛ زاهد باشد و شاکر و صابر باشد، بصیر باشد به کار مرید و به کار آن جهان، و به عیب دنیا بینا باشد و به عیب تن خویش بینا باشد و به عیب مردمان کور باشد، و بر خلق مشفق باشد و ممیّز باشد و محارب باشد با شیطان، هوی را خداوند باشد و خداوند را بنده. آنگه شاید که بدو اقتدا کنی. و هر

۹. مثنوی، نیکلسون، دفتر پنجم، ص ۱۱ - ۱٦.

که نه چنین باشد، پیری را نشاید و اقتدا را نشاید...

«پیر چنان باید که باز طبع باشد نه کرکسْ طبع. هر پیری که کرکس طبع باشد، گرد وی نباید گردید که راه دین بر تو تباه کند و تو را در دین و شریعت چنان سرگردان کند که ندانی که کجایی، از بس ظلمت هر گونه که بشنوی چنان شوی که گویی به جز از این راه نیست.»[۱۰]

جرجانی، در *اصطلاحات*، مراد را چنین تعریف می‌کند:

«المُرادُ، عبارةٌ عَنِ المَجذوبِ عَنْ اِرادَتِهِ معَ تَهَيُّؤِ الامُورِ لَهُ فَجاوَزَ الرُّسومَ کُلَّها و المَقاماتِ مِنْ غَيْرِ مُکابَرَةٍ.»[۱۱]

صاحب *مصباح الهدایه*، شیخ را بعد از پیغمبر دارای بالاترین درجه می‌داند و می‌نویسد:

«بعد از درجهٔ نبوت، هیچ درجه فاضل‌تر از درجهٔ نیابت نبوت نیست در دعوت خلق با حق بر طریق متابعت رسول صلی‌الله علیه و سلم، و مراد از شیخی این نیابت است. پس درجهٔ شیخی و تربیت، افضل درجات بود و مضمون این حدیث صحیح که: و الَّذِی نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَئِنْ شِئْتُمْ لَاُ قْسِمَنَّ لَکُمْ اَنَّ اَحَبَّ عِبادَاللهِ اِلیٰ اللهِ الَّذِینَ يُحَبِّبُونَ اللهَ اِلیٰ عِبادِهِ و يُحَبِّبُونَ عِبادَ اللهِ اِلیٰ اللهِ و يَمْشُونَ فِی الاَرْضِ بِالنَّصِیحَةِ دلیل است بر علو مرتبهٔ شیخی. چه، این معنی، وصف حال مشایخ متصوفه است.»[۱۲]

همچنین ابوعلی دقاق، از مشایخ صوفیه و پیر استاد ابوالقاسم قشیری، آن صوفی را که از تعلیمات پیری برخوردار نشده باشد، به درخت خودروی بی‌بار تشبیه می‌کند:

درختی که خودرو باشد برگ می‌آورد، ولی میوه نمی‌دهد. و حق همین است، که اگر چون درختان جنگل و کوه بری هم داشته باشد، طعم میوهٔ باغ را نخواهد داشت. زیرا درخت باغ از جایی به جایی نقل می‌شود و از این‌رو، حال و میوه‌اش نیکوتر می‌گردد.

مقام و اهمیت پیر

در مورد اهمیت پیر و ولی، صوفیه به آیهٔ اَلاٰ اِنَّ اَوْلیاءَ اللهِ لاٰ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ۚ لاٰ هُمْ يَحْزَنُونَ،[۱۳] و احادیثی که دربارهٔ اولیاء الله و ارج آنان در پیشگاه خداوند آمده است نظر دارند و تکیه می‌کنند، و از جملهٔ آنها حدیثی منقول از حضرت صادق (ع) است که فرمود: «قالَ رَسولُ اللهِ: قالَ اللهُ تَعالیٰ مَنْ

۱۰. *انس‌التائبین و صراط الله المبین*، باب دهم، ص ۱۲۶ - ۱۲۹.

۱۱. جرجانی، *اصطلاحات*، ص ۲.

۱۲. *مصباح‌الهدایه*، ص ۲۲۶.

۱۳. ۶۲/۱۰.

أهانَ لی وَلِیّاً فَقَدْ أرْصَدَ لِمُحارَبَتی.»

این حدیث، در *رسالهٔ قشیریه*، به عبارتی دیگر آمده است، بدین شرح:

«أخْبَرَنا حمزةُ بنُ یوسفِ السَّهْمیُ قالَ حَدَّثَنا عَبْدُاللهبنُ عدیَ الحافظ قالَ حَـدَّثَنا ابوبکـر محمدُبنُ هرونَ بن‌حمیدٍ قالَ حَدَّثَنا محمدُبنُ هرونَ المقریُ قالَ حَدَّثَنا حَمادُ الخیاطُ عن عبدالواحـدِ بن میمون مَوْلیٰ عُرْوَةَ عَنْ عائِشَةَ رَضِیَ اللهُ عَنْها انَّ النَّبیَّ صلیٰ‌اللهُ عَلَیْهِ و سَلَّمَ قالَ: «یقولُ اللهُ تعـالی مَنْ اذیٰ لی ولیّاً فَقَدِ اسْتَحَلَّ مُحارَبَتی...»[۱۴]

حدیث دیگری است منسوب به پیغمبر اکرم به این عبارت: «اِنَّ مِنْ عِبادِاللهِ لَعِباداً یَغْبِطُهُمُ الاَنْبیاءُ والشُهَداءُ.»[۱۵] که برای نمایاندن اهمیت اولیا که پیامبران و شهدا بر آنان غبطه می‌خـورند، شـاهد و تکیه گاه خوبی است. از این روست که همهٔ صوفیه و از جمله مولانا، در موارد متعدد، اهمیت ولی و پیر ▪ شیخ را متذکر شده‌اند:

نفس چون با شیخ بیند گام تو ... از بن ٔ دندان شود او رام تو
خاك شو در پیش شیخ با صفا ... تا ز خاك تو بروید کیمیا
کان دعای شیخ نی چون هردعاست ... فانی است ▪ گفتِ او گفتِ خداست[۱۶]

*

غیر پیر استاد و سرلشکر مباد ... پیر گردون نی ولی پیر رشاد
در زمان گر پیر را شد زیردست ... روشنایی دید و از ظلمت برست
شرط تسلیم است نی کار دراز ... سود ندهد در ضلالت ترکتاز
من نجویم زین سپس راه اثیر ... پیر جویم پیر جویم پیر پیر[۱۷]

*

پس به‌هر دوری وَلیّی قائم است ... تا قیامت آزمایش دائم است
پس امام حی قائم آن ولی است ... خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی‌است ای راهجو ... هم نهان و هم نشسته پیش رو[۱۸]

▪

آن رهی که بارها تو رفته‌ای ... بی قلاووز اندر آن آشفته‌ای

۱۴. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۲۸.

۱۵. *کشف‌المحجوب*، ص ۲۶۷.

۱۶. مثنوی، کلالهٔ خاور، ص ۱۷۷.

۱۷. همان، ص ۴۱۳.

۱۸. همان، ص ۹۱.

پس رهی را که نرفتستی تو هیچ — هین مرو تنها ز رهبر سرمپیچ
هر که او بی مرشدی در راه شد — او ز غولان گمره و در چاه شد[۱۹]

شیخ عطار نیز در *منطق‌الطیر* به اهمیت مقام و لزوم پیر کراراً اشاره کرده است. از جمله، در مقالت پانزدهم، در رفتن مرغان به جانب سیمرغ گوید:

برد سیمرغ از دل ایشان قرار — عشقشان در جان یکی شد صدهزار
عزم ره کردند عزمی بس درست — راه کردن را باستادند چست
جمله گفتند این زمان ما را به نقد — پیشوایی باید اندر حل و عقد
تا بود در راه ما را رهبری — زان که نتوان ساختن از خودسری
در چنین ره حاکمی باید شگرف — بوکه بتوان رستازاین دریای ژرف
حاکم خود را به جان فرمان کنیم — نیك و بد هرچ او بگوید آن کنیم[۲۰]

و در داستان شیخ صنعان، اطاعت مطلقه از پیر را بدین صورت بیان می‌کند:

چون مرید شیخ آمد باز جای — دید از شیخش تهی خلوت سرای
باز پرسید از مریدان حال شیخ — باز گفتندش همه احوال شیخ
کز قضا او را چه شاخ آمد به بر — وز قدر او را چه کار آمد به سر
موی ترسایی به یك مویش ببست — راه بر ایمان به صد سویش ببست
چون مرید این قصه بشنید از شگفت — روی چون زر کرد و زاری در گرفت
با مریدان گفت ای تردامنان — در وفاداری نه مردان نه زنان
شرمتان باد آخر این یاری بود — حق‌گزاری و وفاداری بود
چون نهاد آن شیخ بر زنار دست — جمله را زنار می‌بایست بست
هر که یار خویش را یاور شود — یار باید بود اگر کافر شود[۲۱]

از طرف دیگر، با توجه به اصل وحدت وجود و اتحاد عاشق و معشوق، خواندن *منطق‌الطیر* و نتیجهٔ نهایی آن، انسان را به این فکر سوق می‌دهد که مراد عطار از ذکر این که تنها سی مرغ از

---

۱۹. همان، ص ۵۹.
۲۰. *منطق‌الطیر*، به تصحیح محمد جواد مشکور، ص ۱۰۷.
۲۱. همان، ص ۹۸ - ۹۹.

صدهزاران مرغ به حقیقت واصل شدند و سیمرغ را در خود یافتند، شاید این است که از هزاران سالك، تنها چند نفر به حد کمال می‌رسند و به رؤیت حقیقت در درون خـود موفـق می‌گردند و به عبارت دیگر لایق پیشوایی می‌شوند. زیرا پیر باید خود از واصلان باشد و به این ترتیب، به تعبیر دیگر، می‌توان «سیمرغ» را از القاب پیر و مرشد کامل نیز دانست. خود عطار در *تذکرةالاولیاء* نیز ضمن بیان القاب مشایخ صوفیه، عناوینی از قبیل «شاهباز طریقت» و «شاهین حقیقت»، به کار برده است.

توجه به معنی لغوی «سیمرغ» و تطور آن نیز خالی از فایده نیست:

«در اصل: سین مرغ = پهلوی Sên – murv و نیز پهلوی Sênê murûk (*یادگار زریران*، ٦٤) هندی باستان Cyenâ (باز). در فروردین یشت، بند ۹۷ آمده: ‹ فروهر پاکدین ـ Saêna پسر اهوم ستوت را می‌ستاییم. نخستین کسی که با صد پیرو در این سرزمین ظهور کرد.› در کتاب هفتم دینکرد، فصل ششم، بند ٥ آمده: ‹ در میان دستوران دربارهٔ سئنه گفته شده است که او صد سال پس از ظهور دین (زرتشت) متولد شد و دویست سال پس از ظهور دین درگذشت...› و نیز در دینکرد، کتاب نهم، فصل ٢٤، بند ١٧، وی از شاگردان زرتشت معرفی شده.

«محققان، کلمهٔ سئنه را در اوستا، به شاهین و عقاب ترجمه کرده‌اند. و بی شك، بین دو مفهوم سئنهٔ اوستایی و سیمرغ فارسی ـ یعنی اطلاق آن بر مرغ مشهور و نام حکیمی دانا ـ رابطه‌ای موجود است. می‌دانیم که در عهد کهن، روحانیان و موبدان، علاوه بر وظایف دینی، شغل پزشکی می‌ورزیدند. بنابراین، تصور می‌شود یکی از خردمندان روحانی عهد باستان که نام وی ـ سئنه ـ از نام پرندهٔ مزبور اتخاذ شده بود، سمت روحانی مهمی داشته که انعکاس آن به خوبی در اوستا آشکار است و از جانب دیگر وی به طبابت و مداوای بیماران شهرت یافته بود. بعدها سئنه (نام روحانی مذکور) را به معنی لغوی خود ـ نام مرغ ـ گرفتند و جنبهٔ پزشکی او را در اوستا به درختی که آشیانهٔ مرغ سئنه است در *خداینامه* و *شاهنامه* به خود سیمرغ دادند.»[۲۲]

در آیین مهر پرستی نیز، چون هفت وادی سلوك صوفیه[۲۳] مدارج روحانی هفت طبقه است و دارندهٔ بزرگ‌ترین مقام عقاب نامیده می‌شود.[۲٤]

نکتهٔ دیگر نیز در کلمهٔ «سیمرغ» نهفته است و آن دور بودن از دسترس عامهٔ مردم و لامکانی و بی نشانی اوست که در نتیجه، وصول بدان و خویشتن را مظهر او یافتن، آن‌چنان که سی مرغ

۲۲. *برهان قاطع*، به اهتمام محمد معین، ص ۱۲۱۱، ذیل سیمرغ، با حذف و تلخیص.
۲۳. *منطق‌الطیر*، ص ۲۲۷.
۲٤. رك: *ایران نامه*، ج ۳، ص ٤٦۹.

یافتند و به درجهٔ کمال رسیدند، کار هر سالکی نیست.

بحث در مسلك و پیر حافظ

گروهی، عقیده دارند که پیر و ولی واقعی کسی است که بر ولایت خود آگاه باشد، یعنی بداند که از نجات یافتگان و رستگاران است. هیچ کس را پیش از رستخیز چنین یقینی ممکن نیست حاصل شود. بنابراین، هرکه اظهار ولایت کند و خویشتن را پیر بداند و بنامد، مدعی است.[۲۵]

عده‌ای دیگر می‌گویند اگر ایمنی از عاقبت کار هم با عنایات ربانی و به نور ایمان برای کسی دست دهد، آگاهی بر این که به مرتبهٔ ولایت و پیری رسیده موجب عجب او خواهد شد، و عجب با ولایت منافات دارد. مخالفین این طرز تفکر، در مقام جواب، اظهار می‌دارند که فضل و عنایت حق، پیر را به مقام و ارزش خود واقف و از عجب و لغزش مصون می‌دارد.[۲۶]

استاد ابوالقاسم قشیری، مسئلهٔ آگاهی یا ناآگاهی پیر بر ولایت خود را از دیدگاهی نزدیك بدانچه آورده شد، تحلیل می‌کند و می‌نویسد: در آگاهی یا ناآگاهی ولیّ بر ولایت خود، اختلاف است. گروهی می‌گویند روا نیست، و دلیلشان این است که ولیّ خود را به چشمِ خودی می‌بیند. اگر از او کرامتی ظاهر شود، بیم خواهد داشت که مبادا مکر باشد. و این بیم که همواره با اوست، ممکن است او را به پرتگاه بکشاند و سرانجامش به خلاف حالش گردد. بدین سبب، این گروه شرط ولایت را پایان کار می‌دانند.[۲۷]

گروهی دیگر عقیده دارند که رواست ولیّ از ولایت خود آگاه باشد و شرط آن خاتمت کار نیست، و به فرض هم که باشد، خدای او را با کرامتی بشناساند تا بداند که سرانجامی نیك خواهد داشت... چه، وقتی پیامبر خبر داد که ده تن از یاران او بهشتیانند (عشرهٔ مبشّره) آنان با آن که در راستی گفتار پیامبر تردیدی نداشتند، این آگاهی از عاقبت کار، در رفتارشان اندك تغییری نداد.[۲۸]

در خلاصهٔ شرح تعرّف، بلا کشیدن را برای پیر در جنب کشفی که به او دست می‌دهد، آسان می‌شمارد:

---

۲۵. دردم نهفته به ز طبیبان مدعی باشد که از خزانهٔ غیبم دوا کنند
حافظ

۲۶. *تاریخ تصوف*، ص ۲۳۷ - ۲۴۰.

۲۷. برو ای زاهد خودبین که زچشم من وتو راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود
ناامیدم مکن ازسابقهٔ لطف ازل تو پس پرده چه دانی که که خوب است و که زشت
حافظ

۲۸. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۲۸ - ۱۲۹.

«و مراد نام آن کس باشد که حق تعالی ناگاه او را به قدرت جذبه کشد و از خلق برباید هیچ بلا نادیده و ناآزموده. احوالی اندر سرّ وی پدید آورد که او را غیب کشف گردد ▪ قوّت آن مشاهدت که مر او را اندر سرّ پدید آید از وی اجتهادی و نشاطی برانگیزد و دل او را روی بدان چیز گرداند که یافته است ▪ بلای آن را کشیدن سازد و باك ندارد و بر وی سبك گردد.

«همچون جادوان فرعون که مر ایشان را اندر باطن کشف حال به وقت پدید آمد، آسان گشت بر ایشان کشیدن آن بلا که فرعون مر ایشان را وعید کرد. قالوا: ﴿لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلى ما جاءَنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالَّذِي فَطَرَنا فَاقْضِ ما أَنْتَ قاضٍ﴾[۲۹] گفتند: ما توانگر نیستیم بر آنچه ما را پدید آمد و بر آن کسی که ما را بیافرید؛ هر چه خواهی کردن، بکن. یعنی ایشان را کشف از پیش بود ▪ بلا از پس. ▪ لیکن کشیدن بلا اندر جنب کشف، ایشان را آسان گشت.»[۳۰]

به دلایل مزبور، ▪ هم بر اثر فسادی که در قرن هشتم بر غالب شئون ایران حکمفرماست، و شاید به علل غیر معلوم دیگر، ظاهراً حافظ در عمر خویش پیری نیافته و جای به جای در دیوانش، به تأسف و اندوهی که از این رهگذر دارد، می‌توان برخورد. از جمله در ابیات ذیل:

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس ‌ ‌ ‌ گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود ‌ ‌ ‌ از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود ‌ ‌ ‌ زنهار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت[۳۱]

ایضاً:

گداخت جان که شود کار دل تمام و نشد ‌ ‌ ‌ بسوختیم درین آرزوی خام و نشد
به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم ‌ ‌ ‌ که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد
فغان که در طلب گنجنامهٔ مقصود ‌ ‌ ‌ شدم خراب جهانی ز غم تمام و نشد
دریغ و دردکه در جست‌وجوی گنج حضور ‌ ‌ ‌ بسی شدم به گدایی بر کرام و نشد[۳۲]

*

سر زحسرت به در میکده‌ها بر کردم ‌ ‌ ‌ چون شناسای تو در صومعه یك پیر نبود[۳۳]

---

۲۹. ۲۰/۷۲.
۳۰. *خلاصهٔ شرح تعرّف*، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.
۳۱. *دیوان حافظ*، ص ٦٥.
۳۲. همان، ص ١١٤.
۳۳. همان، ص ١٤٢.

ای آن که ره به مشرب مقصود برده‌ای　　　زین بحر قطره‌ای به من خاکسار بخش[۳۴]

نکتهٔ دیگری که باید در این مورد (یعنی پیر برنگزیدن حافظ) در نظر داشت، آن است که انتخاب مرشد و پیر و خانقاه نشینی و خرقه پوشی و ورزیدن معاملاتی را که خاص صوفیه است نمی‌توان از حافظ انتظار داشت. زیرا حافظ، با صوفیهٔ ظاهرسازِ ریاکار و پیران مرید طلبِ دکاندارِ زمان خود، مخالف بوده و همه جا در اشعار خویش بدانها تاخته و به بدی و زشتی یادشان کرده است،[۳۵] و هماهنگ این حملات به صوفیه، به خرق ظواهر و عادات و رسوم پرداخته به جای پیر طریقت، پیر مغان و پیر باده فروش را نشانیده ▪ نور خدا را در خرابات مغان دیده و از خانقاه به میخانه روی نهاده است.

از طرف دیگر، غالب غزلیات او، به شیوهٔ صوفیان سروده شده و از مصطلحات خاص صوفیه مشحون است و سوز و گداز و رقت و حالی که در اشعار دیده می‌شود، مظهر سوز و حال گویندهٔ انهاست و نشانهٔ این که از دل برخاسته تا لاجرم بر دل نشسته است. بنابراین، تناقضی پیش می‌آید و چاره‌ای نمی‌ماند؛ مگر آن که حافظ را از صوفیه اما ملامتی یا متمایل بدین فرقه بخوانیم و حتی از راغبین به شیوهٔ قلندران ملامتی بدانیم.

ملامتیّه، فرقه‌ای از صوفیه‌اند که قبل از قرن پنجم هجری نام گرفته‌اند. پیشوای این گروه، ابوصالح حمدون‌بن احمد بن عمارةالقصار است که به مذهب ثوری و در طریقت مرید ابوتراب نخشبی و علی نصر آبادی بود. گاهی این قوم را به لقب پیشوایشان قصاریّه خوانده‌اند.

صوفیان ملامتی، عقیده داشتند که قبول و توجّه خلق، سالك را از راه باز می‌دارد و مغرور ▪ به جلب خاطر مردم مشغول می‌سازد و در نتیجه، از توجّه به حق و عنایات او محروم می‌ماند. پس طریق آن است که جز به اخلاص و محبّت خدای، به هیچ کس و هیچ چیز نیندیشد، به خوش آمد و بد آمد مردمان پشت پا بزند و به خاطر سلامت باطن تن به ملامت خلق بدهد و با تحمّل تحقیر و استخفافی که به او روا می‌دارند غرور نفس را در هم بشکند. خلاصه آن که به جای توجّه به خرقه و سجّاده و خانقاه و سبحه، به تهذیب نفس و صفای درون بپردازد.

هجویری، ملامت را بهرهٔ خاصّان حق می‌داند و می‌نویسد:

«گروهی از مشایخ، طریق ملامت سپرده‌اند. و ملامت را اندر خلوص محبّت تاثیری عظیم است و مشربی تمام. ▪ اهل حق مخصوصند به ملامت خلق از جملهٔ عالَم، خاصّه بزرگان این امت کَثَّرَهُم

۳۴. همان، ص ۱۸۶.

۳۵. رجوع شود به مبحث «صوفی».

الله. و رسول (عم) که مقتدا و امام اهل حقایق بود و پیشرو محبان، تا برهانِ حق بر وی پیدا نیامده بود و وحی بدو نپیوسته، به نزدیك همه نیکنام بود و بزرگ. و چون خلعتِ دوستی در سر وی افکندند، خلق، زبانِ ملامت بدو دراز کردند. گروهی گفتند کاهن است و گروهی گفتند شاعر است و گروهی گفتند کاذب است و گروهی گفتند مجنون است و مانند این. خدای عزّ و جلّ صفت مؤمنان یاد کرد و گفت ایشان از ملامتِ ملامت کنندگان نترسند لقوله تعالیٰ: «وَلا یَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَاللهُ و اسعٌ عَلیمٌ.»[۳۶] و سُنّت بار خدای عالَم جلّ جلاله همچنین رفته است که هر که حدیث وی کند، عالَم را به جمله ملامت کنندهٔ وی گرداند و سرّ وی را از مشغول گشتن به ملامت ایشان نگاه دارد. و این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظهٔ غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رؤیت ایشان مر ایشان را نگاه دارد تا جمال خود نبینند و به خود مُعجب نشوند و به آفت عُجب و تکبّر اندر نیفتند...

«پس خلق را بر ایشان گماشتند تا زبان ملامت بر ایشان دراز کردند و نفس لوّامه را اندر ایشان مرکّب گردانیده تا مر ایشان را بر هر چه می‌کنند، اگر بد کنند، به بدی و اگر نیك کنند، به تقصیر کردن، و این اصلی قوی است اندر راه خدای عزّ و جلّ که هیچ آفت و حجاب نیست اندرین طریق صعب‌تر از آن‌که کسی به خود مُعجب گردد. و اصل عُجب از دو چیز خیزد: یکی از جاه خلق و مدح ایشان و آن‌که کردار بنده خلق را پسند افتد، بر خود مدح گوید و خود را شایسته داند، بدان مُعجب شود، و دیگر کردار کسی مر کسی را پسند افتد، بر وی مدح کنند، بدان مُعجب شود. خداوند تعالیٰ، به فضل خود، این راه بر دوستان خود بربست تا معاملتشان اگر چه نیك بود، خلق نپسندیدند، از آنچه به حقیقت ندیدند و مجاهدتشان اگر چه بسیار بود، ایشان از حول و قوّت خود ندیدند و مر خود را نپسندیدند تا از عُجب محفوظ بودند. پس آن‌که پسندیدهٔ حق بود، خلق ورا نپسندند، و آن‌که گزیدهٔ تن خود بود، حق ورا نگزیند...

«لاجرم ملامت خلق، غذای دوستانِ حق است، از آنچه اندر آن آثار قبول است و مشربِ اولیای وی که آن علامتِ قرب است، و همچنان که همهٔ خلق به قبول خلق خرّم باشند، ایشان به ردّ خلق خرّم باشند...

«اما ملامت بر سه وجه است: یکی راست رفتن و دیگر قصد کردن و سدیگر ترك کردن.

«صورت ملامت راست رفتن، آن بود که یکی کار خود می‌کند و دین را می‌برزد و معاملت را مراعات می‌کند، خلق او را اندر آن ملامت می‌کنند و این راه خلق باشد اندر وی و وی از جمله فارغ... طریق وی راست رفتن بود و نا برزیدن نفاق و دست بداشتن ریا. وی را از ملامت خلق باك

۳۶. ۵۴/۵.

نباشد و اندر همهٔ احوال بر سررشتهٔ خود باشد،به هر نام که خوانندش، وی را یکی باشد...

«و صورت ملامت قصد کردن، آن بود که یکی را جاه بسیار از خلق پیدا آید و اندر میانهٔ ایشان نشانه گردد و دلش به جاه میل کند و طبعش اندر ایشان آویزد، خواهد تا دل خود را از ایشان فارغ کند و به حق مشغول گردد،به تکلف راه ملامت خلق بر دست گیرد تا اندر چیزی که اندر شرع زیان ندارد و خلق از وی نفرت آرند، و این راه او بود در خلق و خلق از وی فارغ...

«از ابو یزید می‌آید رضی‌الله عنه که از حجاز می‌آمد، اندر شهر بانگ درافتاد که بایزید آمد. مردمان شهر جمله پیش وی باز رفتند و به اکرام، وی را به شهر در آوردند. چون به مراعات ایشان مشغول شد، از حق بازماند و پراکنده گشت. چون به بازار در آمد، قُرصی از استین بیرون گرفت و خوردن گرفت، جمله از وی برگشتند و وی را تنها بگذاشتند، و این اندر ماه رمضان بود تا[۳۷] مریدی که با وی بود، مر مرید را گفت: ندیدی که یك مسئله از شریعت کار نبستم، همهٔ خلق مرا رد کردند.

«و من که علی‌بن عثمان الجلاّبی‌ام وفّقنی الله، می‌گویم که اندر آن زمانه مر ملامت را فعلی می‌بایست مستنکر و پدید آمدن به چیزی به خلاف عادت. اکنون اگر کسی خواهد که مر ورا ملامت کنند، گو دو رکعت نماز کن درازتر یا دین را به تمامی ببرز، همه خلق به یك بار ورا منافق و مُرایی خوانند...

«و صورت ملامت ترك کردن، آن بود که یکی را کفر و ضلالت طبیعی گریبانگیر شود تا به ترك شریعت و متابعت آن بگوید و گوید: این ملامتی است که من می‌کنم و این راه او بود اندرو. آن ضلالتی واضح بود و آفتی ظاهر و هوسی صادق چنان که اندرین زمانه بسیار هستند و مقصود ایشان از ردّ خلق، قبول ایشان است؛ از آنچه نخست باید که کسی مقبول باشد تا قصد ردّ ایشان کند و به فعلی پدیدار آید که ایشان ورا ردّ کنند. قبول ناکرده را تکلّف رد کردن بهانه باشد...

«و مخصوصند این طایفه از ثقلین به اختیار کردنِ ملامتِ تن از برای سلامتِ دل. و هیچ کس را از خلایق از مقرّبان و کرّوبیان و روحانیان را این درجه نبوده است، و از امم پیشین نیز از عُبّاد و زُهّاد و اعیانِ خَلق که بوده‌اند، این مرتبه نه، به جز گروهی را ازین امّت که سالکان طریق انقطاع دلند.»[۳۸]

---

۳۷. عبارت از این جا چنان که ملاحظه می‌شود، اندکی مشوّش است ▪ این گمان را در ذهن پا برجاتر می‌سازد که انچه در نسخه بدل آمده، صحیح و راجح است؛ بدین صورت: «و این اندر ماه رمضان بود ▪ او مسافر. با مریدی که وی را بود، گفت: ندیدی که یك مسئله از شریعت کار بستم، همه خلق مرا رد کردند.» امّا در این صورت، از اعتبار داوری هجویری که بعد می‌آید، کاسته می‌شود.

۳۸. کشف‌المحجوب، ص ۶۸ - ۷۵.

حمدون قصّار، پیشوای ملامتیّه می‌گوید:

«باید که تا علم حق تعالیٰ به تو نیکوتر از آن باشد که علم خلق. یعنی باید که اندر خلأ با حق تعالیٰ معاملت نیکوتر از آن کنی که اندر ملأ با خلق، که حجاب اعظم از حق، شغلِ دل توست با خلق.

«و از نوادر حکایات وی، یکی آن است که گوید: روزی اندر جویبار حیرهٔ نیسابور می‌رفتم. نوح نام عیّاری بود به فتوّت معروف و جملهٔ عیّاران نیسابور در فرمان وی بودندی. وی را اندر راه بدیدم. گفتم: یا نوح! جوانمردی چه چیز است؟ گفت: جوانمردی من خواهی یا از آنِ تو؟ گفتم: هر دو بگوی. گفت: جوانمردی من آن است که این قبا بیرون کنم و مرقّعه بپوشم و معاملات آن برزم تا صوفی شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت بپرهیزم. و جوانمردی تو آن‌که مرقّعه بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فتنه نگردید. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر اظهار، و از آنِ تو حفظِ حقیقت بر أسرار، و این اصلی قوی است.»[۳۹]

نجم رازی، پارا از این حدّ فراتر نهاده است و اوّل ملامتی را ادم و با توجیهی دیگر خدا می‌داند:

«اوّل ملامتی که در جهان بود، ادم بود. و اگر حقیقت می‌خواهی، اول ملامتی حضرت جلّت بود. زیرا که اعتراض، اول بر حضرت جلّت کردند: ﴿أَتَجْعَلُ فیها مَنْ یُفْسِدُ فیها.﴾[۴۰] عجَب اشارتی است این‌که بنای عشقبازی بر ملامت نهادند:

عشق آن خوشتر که با ملامت باشد آن زُهد بود که با سلامت باشد

«جان آدم به زبان حال با حضرت کبریایی می‌گفت: ما بار امانت به رَسَنِ ملامت در سُفت کشیده‌ایم و سلامت فروخته‌ایم و ملامت خریده‌ایم، از چنین نسبتها باك نداریم، هر چه گویند، غم نیست. بیت:

بِل تا بدرند پوستینم همه پاك از بهر تو ای یار عیار چالاك
در عشق یگانه باش، از خلق چه باك معشوقه تو را و بر سر عالَم خاك»[۴۱]

هم نجم رازی، هنگام برشمردن صفات مرید، در صفت پانزدهم می‌نویسد:

«باید که ملامتی صفت باشد و قلندر سیرت، نه چنان‌که بی‌شرمی کند و پندارد که ملامت است، حاشا و کلاّ آن راه شیطان و دلالت اوست و اهل اباحت را از این مزلّه به دوزخ برده‌اند. ملامتی به آن معنی باشد که نام و ننگ و مدح و ذمّ و ردّ و قبولِ خلق به نزدیك او یکسان باشد، و به دوستی و

۳۹. همان، ص ۲۲۸.
۴۰. ۲/۳۰.
۴۱. *مرصاد العباد*، ص ۸۱.

دشمنیِ خلق، فربه و لاغر نشود، و این اضداد را یکرنگ شمرد.»[۴۲]

احمد غزالی، هنگام بحث در عشق می‌نویسد:

«کمالش ملامت است و ملامت سه روی دارد: یك روی در خلق و یك روی در عاشق و یك روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد، صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار ننگرد. و آن روی که در خود دارد، صمصام غیرت وقت است تا به خود باز ننگرد. و آن روی که در معشوق دارد، صمصام غیرت عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بستهٔ طبع نگردد و از بیرونش هیچ چیز در نیاید.

«ملامت خلق برای آن بود تا اگر یك سر موی از درون او یا از برون تنفسی دارد یا متعلّقی منقطع شود...

این گوی ملامت است و میدان هلاك / وین راه مقامران بازندهٔ پاك
مردی باید قلندری دامن‌چاك / تا برگذرد عیاروار و چالاك

«به طمع کار از اغیار برگردد و روی در کار آرد و باك ندارد.»[۴۳]

شیخ‌الاسلام سهروردی، در باب هشتم کتاب خود که اختصاص به ذکر ملامتیّه دارد، در تعریف ملامتی چنین می‌نویسد:

«المَلامَتیُّ هُوَ الَّذی لا یُظْهِرُ خیراً و لا یُضْمِرُ شَرّاً، و شَرْحُ هٰذا هُوَ اَنَّ المَلامَتیَّ تَشَرَّبَتْ عُروقُهُ طَعْمَ الاخلاصِ و تَحَقَّقَ بالصدقِ فَلا یُحِبُّ اَنْ یَطَّلِعَ اَحَدٌ عَلیٰ حالِهِ و اَعْمالِهِ.»[۴۴]

ملامتیّه، ظاهراً مقیّد به لباس خاص نبوده‌اند، و از هر وضع و گفتار و کرداری که توجّه مردم را به حال آنان جلب کند یا بوی ریا دهد، حذر می‌کرده‌اند. حتّی بعضی از حضور در مجلس سماع خودداری کرده‌اند تا مبادا از وجد و حالشان مردم پی به احوالشان ببرند؛ چنان‌که سهروردی آورده است:

«حُکِیَ اَنَّ بَعْضَ المَلامَتیَةِ اسْتُدْعِیَ اِلیٰ سَماعٍ فَامْتَنَعَ، فقیلَ لَهُ فی ذٰلِكَ، فَقالَ لاَنّی اِنْ حَضَرْتُ یَظْهَرْ عَلَیَّ وَجْدٌ و لا اُوثِرُ اَن یَعْلَمَ اَحَدٌ حالی.»[۴۵]

بنابر آنچه سهروردی در تعریف ملامتی آورده است، اخلاص و صدق، پایهٔ عقیده و رفتار کسی است که این شیوه را برای وصول به حق برگزیده است، و هم او محبوب حق تعالی است، تا آن‌جا که در حدیثی قدسی در معنی اخلاص آمده است:

---

۴۲. همان، ص ۲۶۱.

۴۳. *سوانح*، ص ۵ - ۶.

۴۴. *عوارف‌المعارف*، ص ۷۱.

۴۵. همان، ص ۷۳.

«هُوَ سِرٌّ مِنْ سِرّی اسْتَوْدَعْتُهُ قَلْبَ مَنْ اَحْبَبْتُ مِنْ عِبادی.»[٤٦]

ذوالنّون، سه چیز را علامت اخلاص می‌داند: اسْتِواءُ الذَّمِّ و المَدْحِ مِنَ العامَّةِ، و نسْیانُ رؤیَةِ الاَعمالِ فی‌الاعمالِ، و ترکُ اقتضاءِ ثوابِ العَمَلِ فی الآخِرَةِ.

امّا شرط اخلاص، آن است که دارنده‌اش به وجود آن غرّه نشود، که ابویعقوب سوسی گفت: «مَتی شَهِدوا فی اِخلاصِهِم الاخلاصَ اِحتاجَ اِخلاصُهُم اِلی اِخلاص.» و ابوبکر زقاق گفته است: «نُقصانُ کُلُّ مُخْلِص فی اِخلاصِهِ رؤیَةُ اِخلاصِهِ، فَاِذا اَرادَ اللهُ اَنْ یُخلِصَ اِخلاصَهُ اَسقَطَ عَنْ اخلاصِهِ رُؤیَتَهُ لاخلاصِهِ، فَیَکونُ مُخلَصاً لا مُخلِصاً.»

در فرق بین صدق و اخلاص، جنید گفته است که صدق اصل و اوّل است و اخلاص، فرع و تابع آن. اخلاص، مصداق نمی‌یابد مگر پس از ورود به عمل، امّا مخالصت اخلاص و آن جوهر خلوصی که در مخالصه وجود دارد، درجات سه‌گانهٔ اخلاصند. بنابراین: اخلاص، حال ملامتی است، و مخالصت اخلاص، حال صوفی، و آن جوهر خلوص و ثمرهٔ مخالصت اخلاص که فانی شدن بنده از رسوم و استغراق در ذات حق و در آن پرده باریافتن است، فقْدِ حال صوفی است.

به عبارت ساده‌تر و به بیانی دیگر، بین ملامتی و متصوّف و صوفی فرق است: ملامتی اگر چه بساط صدق گسترده و به تکیه‌گاه اخلاص پشت نهاده است، ولی هنوز برایش مسئلهٔ رؤیت خلق مطرح است و سعی او بر این‌که کاری کند تا از نظر خلق بیفتد و مورد ملامت قرار گیرد تا تنها روی دل به جانب خدا داشته باشد.

اما صوفی، از این موضوع رؤیت خلق به کلّی فارغ است. چه، او جز خدای در دو جهان نمی‌بیند، و توحیدی که بدان پایبند است سبب می‌شود که همه کس و همه چیز را به دیدهٔ فنا و زوال بنگرد و راز سخنِ «کلُّ شیءٍ هالِکٌ اِلاّ وَجْهَهُ» را دریابد. بنابراین، ملامتی از متصوّف پیشتر است و پس از صوفی کامل قرار دارد.[٤٧]

بر اساس اصولی که ملامتیان بر آن استوارند، ذکر بر چهارگونه است: ذکر زبان، ذکر قلب، ذکر سرّ، ذکر روح.

چون ذکر روح آغاز شود، زبان و قلب و سرّ، از ذکر خاموش شوند، و این ذکر مشاهدت است. و چون ذکر سرّ درست گردد، زبان و قلب از ذکر فرومانند، و این ذکر هیبت است. و چون قلب به ذکر پردازد، زبان از ذکر سستی گیرد، و این ذکر آلا و نعمتهاست. و چون قلب از ذکر غافل ماند، زبان

---

٤٦. در *عوارف‌المعارف* (ص ٧١) به پانزده واسطه نقل شده است. نخستین، ابوزرعه طاهر بن ابی الفضل مقدسی است و آخرین جبرائیل.

٤٧. ترجمه و نقل به معنی از: *عوارف‌المعارف*، ص ٧٤.

ذکر در پیش گیرد، و این ذکر عادت است.

اما هر یك از این ذکرها را آفتی است: آفت ذکر روح، اطلاع سرّ بر آن است، و آفت ذکر سرّ، آگهی قلب از آن، و آفت ذکر قلب، پی بردن نَفْس است بر آن، و آفت ذکر نَفْس، رؤیت آن و بزرگداشتِ آن یا طلب ثوابِ آن یا گمانِ آن است که به مقامی رسیده است. چه، نزد ملامتیّه، بی‌ارزش‌ترین آدمیان کسی است که قصد خودنمایی داشته باشد تا بدان وسیلت مردمان بدو روی آورند.

گروهی از ملامتیان که بی‌باك‌تر و تندروترند و قلندریّه نامیده می‌شوند [48] پا را فراتر نهاده نه تنها حالات و عبادات خود را چون سایر ملامتیّه از خلق پنهان می‌دارند، بلکه پشت پا به تمام رسوم زده به تخریب بنیان عادات و آداب می‌پردازند و در حالی که در دل جز صفا و اخلاص و عشق به حق چیز دیگر ندارند، الفاظ را در معانی و منظورهایی که خلاف دلالت ظاهری آنهاست به کار می‌برند، و با تعبیرات خاصّ خود، ترکیبات و عبارات را برای رساندن معانی باریك و لطیف، آن چنان استخدام و استعمال می‌کنند که اگر کسی آشنا به شیوهٔ آنان نباشد، به تحیّر و تعجّب دچار می‌شود و از درك مراد عاجز می‌ماند، و بر حسب استعداد خود، زمام مطلب را به دست تخیّل می‌سپرد تا آنچه را عقل و بصیرت از ادراکش عاجز مانده‌اند، وهم و خیال به صورتی حلّ و فصل کنند. تعبیرات عجیب و غریبی که از اشعار حافظ، بعضی ایرانیان، به خصوص هندنشینان کرده‌اند، ساختهٔ این کارگاه است. حتّی حملاتی که اخیراً پاره‌ای از دین‌سازان و پیروان کم مطالعه و پرمدّعای آنان به مضامین اشعار حافظ برده‌اند، ناشی از عدم آشنایی ایشان به شیوهٔ بیان لسان‌الغیب است که بر اساس خرق آرای عامّه در بسیاری از عقاید و آداب (به رسم قلندریّه) تکیه دارد.

عامّهٔ مردم و پیشوایان دینی آنان، نور خدا را در کعبه می‌دانند، و صوفی طریق تجلّی آن را صومعه و خانقاه می‌پندارد. امّا حافظ، با قدرت و شهامت، به جای کعبه و خانقاه، خرابات مغان را برمی‌گزیند و نور خدا را در آن‌جا می‌یابد، و حتّی تاکید می‌کند که این چنین نوری را از آن چنان جایی می‌بیند:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم　　　این عجب بین که چه نوری زکجامی‌بینم[49]

برای خود خانهٔ کعبه و زیارت آن اهمیتی قایل نیست، دیدار صاحب خانه را ولو در جای دیگر مهم می‌داند:

---

۴۸. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به کلمهٔ «قلندر».

۴۹. *دیوان حافظ*، ص ۲۴۵.

جلوه بر من مفروش ای ملک‌الحاج که تو خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم[۵۰]

وصال را مقصود غایی، و مسجد و میخانه را دو راه بی‌تفاوت معرّفی می‌کند:

غرض ز مسجد و میخانه‌ام وصال شماست جز این خیال ندارم خدا گواه من است[۵۱]

مسجد و کنشت هر دو را خانهٔ عشق می‌داند و هشیار و مست را طالب یار می‌خواند:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت[۵۲]

آستانهٔ پیر مغان را مامن وفا و وجود او را کانون عشق و صفا می‌داند، و در این‌که مرشد کسی، پیرمغان باشد یا پیر دیگری، تفاوتی و اشکالی نمی‌بیند:

حافظ جناب پیرمغان مامن وفاست درس حدیث عشق بَرو خوان و زو شنو[۵۳]

گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست[۵۴]

اشعاری که آورده شد، نمونهٔ کوچکی از تعبیرات حافظ بر شیوهٔ قلندران ملامتی است که نمودار گرایش او به آرای این فرقه نیز می‌تواند بود. برای ملاحظهٔ شواهد دیگر، باید به دیوان خواجه مراجعه کرد. زیرا غالب اشعار عمیق حافظ، بدین شیوه سروده شده، و اگر کسی بخواهد تمام شواهد را ذکر کند، حقاً باید قسمت اعظم دیوان حافظ را به شهادت بطلبد.

از بحثی که گذشت، چند نکته نمودار می‌شود:

نخست این‌که حافظ، صوفی واقعی است و با ناصوفیان ظاهرساز مخالف است و همجا آنان‌را ملامت می‌کند.

دوم این‌که به آرا و عقاید ملامتیه، خاصه قلندران ملامتی، گرایشی دارد و اساس کارش بر تخریب بنیان قیود و فروعی است که اصول را تحت‌الشعاع قرار داده است و بدین‌جهت:

اوّلاً، تعبیراتش خاص و بر شیوهٔ قلندریه است به شرحی که گذشت.

---

۵۰. همان، ص ۲۴۵.

۵۱. همان، ص ۳۸.

۵۲. همان، ص ۵۶.

۵۳. همان، ص ۲۸۱.

۵۴. همان، ص ۴۹.

ثانیاً، چون ناشناخته ماندن و تظاهر نکردن، از اصول مسلّمهٔ عقاید صوفی ملامتی است، ظاهراً حافظ پیری را نشناخته، و اگر هم خود به درجهٔ مرادی رسیده بوده است، ممکن است به دلیل مزبور آشکار نکرده باشد.

در اشعار حافظ، ترکیبات مختلفی از «پیر» به کار رفته که بیش از همه «پیر مغان» است و جز آن «پیر می‌فروش» و «پیر خرابات» و «پیر خرابات پرور» و «پیر پیمانه‌کش» که غالب این ترکیبات، چنان‌که گذشت، به شیوهٔ ملامتیه و به اسلوب مصطلحات قلندری است که برای نمونه، از هر ترکیب، بیتی آورده می‌شود و بقیه را به اصل دیوان حوالت می‌دهد:

پیر مغان

بندهٔ پیر مغانم که ز جهلم برهاند　　　پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد[۵۵]

پیر می‌فروش

هر گز به یمن عاطفت پیر می‌فروش　　　ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم[۵۶]

پیر گلرنگ

پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان　　　رخصت خبث نداد ارنه حکایتها بود[۵۷]

پیر طریقت

نصیحتی کنمت یادگیر و در عمل آر　　　که این حدیث ز پیر طریقتم یاد است[۵۸]

پیر صحبت

نخست موعظهٔ پیر صحبت این حرف است　　　که از مصاحب ناجنس احتراز کنید[۵۹]

---

۵۵. همان، ص ۱۰۸؛ همچنین در صفحات ۲، ۹۶، ۲۱۹، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۸۱ و غزلیات دیگر.
۵۶. همان، ص ۲۳۵؛ همچنین در صفحات ۶۹ و ۱۱۸.
۵۷. همان، ص ۱۳۸.
۵۸. همان، ص ۲۷.
۵۹. همان، ص ۱۶۵.

پیر دردی‌کش

پیر دردی‌کش ما گر چه ندارد زر و زور خوش عطابخش و خطا پوش خدایی دارد[۶۰]

پیر خرابات

به جان پیر خرابات و حقِ صحبت او که نیست در سر من جز هوای خدمت او[۶۱]

پیر پیمانه‌کش

پیر پیمانه‌کش من که روانش خوش باد گفت پرهیز کن از صحبت پیمان‌شکنان[۶۲]

انواع پیر و نسبت در طریقت

نزد صوفیه که همه را جلوه‌ای از ذات حق می‌دانند، رنگ پوست و نسب و نژاد، مطلقاً ملاك اعتبار نیست، و نسبتی که در طریقت معتبر است،نسبتی است که صوفی را به پیری و مرشدی مسلّم برساند. و این پیر، یا پیر خرقه است یا پیر صحبت.

پیر خرقه، کسی است که سالك، نخستین‌بار از دست او خرقه پوشیده و به وسیلهٔ او لیاقتش برای ورود به جرگهٔ صوفیان با این عمل تصدیق شده است. پیر خرقه، نزد صوفیان، دارای اهمّیت بسیار، و خرقه پوشیدن از دست پیران بزرگ، نشانهٔ اعتبار و موجب افتخار است؛ چنان‌که پاره‌ای از بزرگان صوفیه، برای مزید افتخار و تبرّك، از دست چند پیر خرقه پوشیده و آن‌را خرقهٔ تبرّك نام نهاده‌اند.

در *طرائق الحقائق* و ذیل *مصباح‌الهدایه*، در بارهٔ انواع خرقه و انتساب مریدان به مشایخ، چنین آمده است:

«باید دانست که انتساب مریدان به مشایخ، به سه طریق است:

۱. خرقه.

۲. تلقین ذکر.

۳. خدمت و صحبت و تادیب.

امّا خرقه بر دو قسم است:

۶۰. همان، ص ۸۴.

۶۱. همان، ص ۲۸۰.

۶۲. همان، ص ۲۶۷.

۰۱ خرقهٔ ارادت که جز از یك شیخ ستدن روا نباشد.

۰۲ خرقهٔ تبرّك که ممکن است از مشایخ بسیار برای تبرّك بگیرند.»[۶۳]

سهروردی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«اِعلَمْ اَنَّ الخِرْقَةَ خِرْقَتانِ، خِرْقَةُ الارادَةِ و خِرْقَةُ التَّبَرُّكِ. و الاَصْلُ اَلّذی قَصَدَهُ المَشایخُ لِلمُریدینَ خِرْقَةُ الارادَةِ، و خِرْقَةُ التَّبَرُّكِ تَشبیهٌ بخِرْقَةِ الارادَةِ، فخِرْقَةُ الارادَةِ لِلمُریدِ الحَقیقیِّ و خِرْقَةُ التَّبَرُّكِ لِلمُتَشَبِّهِ و مَنْ تَشَبَّهَ بقَوْمٍ فَهُوَ مِنهُم.»[۶۴]

شیخ آذری[۶۵] در کتاب *جواهر الاسرار*، در معرفت خرقه و اقسام آن، چنین گوید:

«معنی خرقه، ظلّ ولایت است، الباس او علامت قبول شیخ، و قبول شیخ علامت قبول حق. و اقسام خرقه پنج است: اول خرقهٔ توبه دوم خرقهٔ ارادت، و آن بعد از تاکید اعتقاد مرید است که شیخ به نور بصیرت، حسن ظن مرید را دریابد و صدق ارادت او را در طلب حق مشاهده نماید. سیّم خرقهٔ تبرّك، و آن لازم نیست که دوخته باشد. چهارم خرقهٔ تصرّف، و آن خرقه‌ای است به جهت مرید به رنگی و هیئتی که حاکی احوال او باشد در خشونت و نعومت. پنجم خرقهٔ ایمان؛ چون شیخ در مرید، آثار تکمیل مشاهده نماید، او را خلعت پوشاند، علامت آن که تو را در تربیت و هدایت و ارشاد خلق ماذون گردانیدیم. و از فواید خرقه، یکی تغییر عادت است. چه، معنی خرقه، احاطهٔ ظلّ ولایت است مر اطفال را حِفظاً عَنْ شَیاطینِ الجِنِّ و الانْسِ؛ چنان‌که مرغ، بچگان خود را در زیر بال گیرد.»[۶۶]

عزّ الدّین محمود کاشانی، در انواع خرقه، چنین می‌نویسد:

«و خرقه بر دو نوع است: خرقهٔ ارادت و خرقهٔ تبرّك. خرقهٔ ارادت، آن است که چون شیخ، به نفوذ نور بصیرت و حسن فراست، در باطن احوال مرید نگرد و در او آثار حسن سابقت تفرّس کند و صدق ارادت او در طلب حق مشاهدت نماید، وی را خرقه پوشاند تا مبشّر او گردد به حسن عنایت الهی در حقّ او و دیدهٔ دلش به استنشاق نسیم هدایت ربّانی که خرقه متحمّل آن بود روشن گردد، همچنان که دیدهٔ یعقوب از نسیم قمیص یوسف بینا گشت.

«و امّا خرقهٔ تبرّك، آن است که کسی بر سبیل حسن الظّن و نیّت تبرّك به خرقهٔ مشایخ آن را

---

۶۳. *نفحات‌الانس*، به نقل از *مناهج العباد الی المعاد* شیخ سعید فرغانی؛ *طرائق الحقائق*، ص ۱۳۱ - ۱۳۵؛ *مصباح الهدایه*، ص ۲۱.

۶۴. *عوارف‌المعارف*، ص ۲۱۱.

۶۵. نورالدین حمزه‌بن علیّ بن عبدالملك طوسی بیهقی متخلّص به آذری است که در اواخر عمر تصوف اختیار کرده در ۸۶۶ وفات یافته است.

۶۶. حاشیهٔ *طرائق الحقائق*، ص ۱۳۶.

طلب دارد... و وصیت آن مرید به دو چیز کنند: یکی ملازمت احکام شریعت، دوم مخالطت اهل طریقت. چه، ممکن بود که به مخالطت ایشان، جنسیتی دیگر حاصل کند و قابل خرقهٔ ارادت گردد. پس خرقهٔ ارادت، ممنوع بود الاّ از اصل ارادت و ارباب صدق عزیمت، و خرقهٔ تبرّك مبذول باشد در حقّ هر که با مشایخ حسن‌الظّنی دارد.

«و بعضی بر این دو، خرقهٔ ولایت زیاد کرده‌اند. و آن، آن است که چون شیخ در مرید، آثار ولایت و علامت وصول به درجهٔ تکمیل و تربیت مشاهده کند، و خواهد که او را به نیابت و خلافت خود نصب کرده به طرفی فرستد و او را در تصرّف و تربیت خلق ماذون گرداند، وی را خلعت ولایت و تشریف عنایت خود پوشاند تا مدد نفاذ امر او و موجب سرعت مطاوعت خلق گردد.»[۶۷]

«اگر کسی از پیری خرقه پوشد، آن را خرقهٔ اصیل دانند، و دیگران را خرقهٔ تبرّك نام کنند. و چون از راه معنی درنگری، چون همه یکی‌اند، همهٔ دستها یکی باشد و همهٔ نظرها یکی، و خرقه‌ها همین حکم دارد.»[۶۸]

حافظ نیز به این رسم خرقه گرفتن از دست پیر، در بیت ذیل، اشاره کرده است:

چندان بمان که خرقهٔ ازرق کند قبول　　بخت جوانت از فلك پیر ژنده پوش[۶۹]

امّا پیر صحبت، عبارت از پیری است که عهده‌دار تربیت و تعلیم و تلقین ذکر و ایصال صوفی به حق است، و همواره با سالك مصاحبت و اقوال و افعالش را تحت مراقبت دارد. در اصطلاح متاخّران، پیر دلیل آمده است به اعتبار دلالت به خیر و حق و راهنمایی و رهبری او[۷۰] و پیر طریقت، در مطلق پیر استعمال می‌شود.

حافظ، از هر دو پیر، در ابیات زیر نام برده است:

نخست موعظهٔ پیر صحبت این حرف است　　که از مصاحب ناجنس احتراز کنید[۷۱]

*

نصیحتی کنمت یاد گیر و در عمل آر　　که این حدیث ز پیر طریقتم یاد است[۷۲]

۶۷. *مصباح‌الهدایه*، ص ۱۵۰.

۶۸. *اسرار التوحید*، ص ۵۴.

۶۹. *دیوان حافظ*، ص ۱۹۳.

۷۰. راجع به پیر و انواع آن و کیفیت قبول افراد در سلك صوفیان و آداب بلکه بدعتهایی که امروز پاره‌ای از متصوفان در این باره مقرّر داشته‌اند و غالباً بی‌اساس و بر مبنای سودجویی است، رجوع شود به کتاب *استوار* از کیوان قزوینی.

۷۱. *دیوان حافظ*، ص ۱۶۵.

۷۲. همان، ص ۲۷.

اسرارالتوحید، در اهمیت انتساب به پیران، چنین می‌نویسد:

«و از این است که صوفیان، چون درویشی را ندانند چون در خانقاهی آید یا خواهد که با جمعی از درویشان همصحبت شود، از وی پرسند که پیر صحبت تو که بوده است و خرقه از دست که داری. و این دو نسبت، در میان این طایفه، نیك معتبر بود، و خود در طریقت نسب این هر دو بیش نیست، و هر که را این دو نسب به پیری که مقتدا بود درست نشود او را از خود ندانند و به خود راه ندهند.»[۷۳]

بنابراین، سلسلهٔ طریقت نزد صوفیه اعتباری تمام دارد، و این امر به روش اخباریّون و ارباب حدیث بسیار شبیه است که در اخبار و احادیث، نظم و ربط سلسلهٔ اسناد و منتهی شدن آن را به وسیلهٔ ثقات به صاحب حدیث معتبر می‌دانند. شك نیست که صوفیه، در برقراری این رسم هم به روش ارباب حدیث و تقلید از آنان نظر داشته‌اند، و هم بدین وسیله خواسته‌اند از ورود مردمان ناباب و فاقد اهلیّت، ممانعت کنند.

سند خرقه پاره‌ای از سلاسل صوفیه

چنان‌که ذکر شد، هر سالکی، پس از طیّ مراحل دشوار، به پوشیدن خرقه از دست پیر، نایل می‌آید. لذا برای حفظ این آداب و رعایت شروط مقرّر، همواره سلسلهٔ ارتباط مریدی و مرادی باید معلوم و متّصل باشد تا به مرشد نخستین که بنا به حدیث امّ خالد[۷۴] حضرت رسول اکرم و یا به روایت دیگر حضرت امیرالمؤمنین یا حضرت رضا(ع) یا انس بن‌مالك‌اند برسد.[۷۵]

طرائق‌الحقائق، در این باره، مفصّلاً بحث کرده و رشتهٔ ارتباط خرقهٔ چهارده سلسلهٔ مختلفهٔ صوفیه را به تفصیل ذکر کرده است. حاصل آن، این است که تمام سلاسل چهارده گانه، به معروف کَرْخی منتهی می‌شود، و معروف، از دست حضرت علی‌بن موسی‌الرضا(ع) امام هشتم خرقه پوشیده و به تکمیل سالکان طریق و نشر حقایق، مأذون گردیده است، و از این جهت، سلسلهٔ معروفیّه، به امّ‌السّلاسل اشتهار یافته است. ولی این موضوع، محلّ اختلاف و در آن گفت و گو بسیار است که مجال ذکر آنها نیست. فقط برای مختصر اطّلاع، شرحی را که آقای همایی استاد دانشگاه تهران، در مقدّمهٔ *مصباح‌الهدایه* دربارهٔ سلسلهٔ طریقت شیخ شهاب الدین سهروردی نگاشته‌اند ذیلاً نقل می‌کند:

---

۷۳. *اسرار التوحید*، ص ۵۲.

۷۴. رجوع شود به کیفیت خرقه پوشی، در کلمهٔ «خرقه».

۷۵. *طرائق الحقائق*، ج۱، ص ۱۳۶ به بعد؛ مقدّمهٔ *مصباح‌الهدایه*، ص ۳۰؛ مقدّمهٔ ابن خلدون، چاپ مصر، ص ۳۳۲.

«امّا معروف کرخی، موافق عقیدهٔ جمعی از صوفیّه، تربیت شدهٔ حضرت علی‌بن موسی‌الرضا علیه‌السلام بوده و در این موضوع این نکته به خاطر نگارنده رسیده است که محقّقان صوفیه، دربارهٔ معروف، معتقد به خلافت و جانشینی از حضرت رضا علیه‌السلام نیستند. زیرا که وفات معروف کرخی، به اصحّ اقوال، در سنهٔ ۲۰۰ یا ۲۰۱ هجری در زمان حضرت رضا علیه‌السّلام اتفاق افتاد. چه، رحلت ان حضرت، به اجمع و اشهر اقوال، در سال ۲۰۳ هجری اتفاق افتاده است، و به اعتقاد همهٔ محقّقان صوفیه، انتقال منصب قطبیت و مقام خلافت به قطب بعد، در زمان حیات امام و قطب وقت، و به عبارت دیگر، وجود دو قطب ناطق بالفعل نایب و منوبٌ عنه در یك زمان، ممکن نیست. گروهی از سلاسل صوفیه، نسبت خرقهٔ معروف کرخی را به داود طایی (متوفی ۱٦۵)[٧٦] از حبیب عجمی (متوفی ۱٤۱ به نقل *طرائق* و ۱۵٦ به نقل *خزینة‌الاصفیاء*) از حسن بصری (متوفی ۱۱۰) از سرحلقهٔ اولیا حضرت علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السّلام می‌دانند، و طایفه‌ای برآنند که معروف کرخی، در تصوف، شاگرد فرقد سَبخی است[٧٧] و فرقد، شاگرد حسن بصری و او شاگرد انس‌بن‌مالك (متوفی ۹۱ یا ۹۳) که آخرین صحابی بصره بود.

«ابن‌ندیم، در کتاب *الفهرست*[٧٨] از روی خط ابو محمد جعفر خلدی (متوفی ۳٤۸) که از رؤسا و مشایخ متصوّفهٔ بغداد و از اصحاب معروف جنید بغدادی است، اتّصال رشتهٔ تصوف معروف کرخی را به انس مالك با همین وسایط که ذکر کردیم نقل می‌کند: قـالَ مُحَمَّدُبنُ اِسحٰقَ قَـرَأتُ بخَـطِ اَبی مُحَمَّدٍ جَعفر الخلدی[٧٩] و کانَ رَئیساً مِن رؤساءِ المُتَصَوِّفَةِ و وَرِعاً زاهِداً و سَمِعْتُهُ یَقولُ ما قَرَأتُهُ بخَطِهِ اَخَذْتُ عَنْ اَبی القاسِمِ الجُنَیدِ[٨٠] بنِ مُحَمدٍ و قـالَ لی اَخَـذْتُ عَن اَبی الحَسَـنِ السـریُ بنِ المُغلس السقطی[٨١] و قالَ اَخَذَ السریُ عَن مَعروف الکَرْخیُ و اَخَذَ مَعروفُ الکَرْخیُ عَن فَرْقَدِ السَّبخیُ و اَخَذَ فرقدُ عَنِ الحَسَنِ البَصْریُ و اَخَذَ الحَسَنُ عَنْ اَنَسِ بنِ مالكٍ و لَقِیَ الحَسَنُ سَبْعینَ مِنَ البَدْرِیّینَ.»[٨٢]

ابوعلی دقّاق، بیست سال بعد، سلسلهٔ ارتباط را به همین طریق ذکر کرده، جز این که نام داود طایی را مقدّم بر ابومحفوظ کرخی آورده است.

---

٧٦. *صفة‌الصفوه*، ج ۳، ص ٧٤. ولی ابن خلّکان، وفات او را سال ۱٦۰ تا ۱٦۵ می‌داند.

٧٧. ابویعقوب فرقد ابن یعقوب متوفی به ۱۳۱. (*صفة‌الصفوه*، ج ۳، ص ۱۹٦)

٧٨. ابن‌ندیم، *الفهرست*، چاپ مصر، ص ۲٦۰.

٧٩. ابومحمد جعفر بن محمد بن نصیر خلدی، وفاتش روز یکشنبه نهم رمضان ۳٤۸ (*صفة‌الصفوه*، ج ۲، ص ۲٦۵) و سال ٤۰۵ به نقل قشیری در *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۸.

۸۰. متوفی به ۲۹٧ یا ۲۹۸.

۸۱. متوفی به ۲۵٧.

۸۲. *مصباح‌الهدایه*، ص ۳۰ - ۳۱.

امّا غالب صوفیان، به خصوص شیعی مذهبان، این سلسه را با مختصر اختلافی تا حسن بصری برده، ولی به جای انس بن مالك، سرحلقهٔ اولیا علی بن ابی‌طالب را ذکر می‌کنند. و به این ترتیب، دنبالهٔ مشهورترین اسناد سلسلهٔ تصوّف تا نیمهٔ قرن پنجم به دست می‌آید، و از آن به بعد، تقسیمات سلاسل روشن است: ۱. علی علیه‌السّلام ۲. حسن بصری ۳. حبیب عجمی ٤. داود طایی ٥. معروف کرخی ٦. سری سقطی ۷. جنید بغدادی ۸. ابوعلی رودباری (متوفّی ۳۲۲) ۹. ابوعلی کاتب (به نقل *رسالهٔ قشیریه* متوفی به سیصدوچهل‌واندی و به نقل *نفحات‌الانس* ۳٥۳) ۱۰. ابوعثمان مغربی (متوفّی به ۳۷۳) ۱۱. شیخ ابوالقاسم گرگانی (متوفّی به ٤٥۰ به نقل *خزینة‌الاصفیاء*).

اسرار التوحید، در باب خرقه پوشی شیخ ابوسعید، چنین می‌نویسد:

«پس پیر بوالفضل، شیخ را خرقه پوشید، و این روایت ضعیف است. روایت درست آن است که شیخ قدّس الله روحه‌العزیز، در مدّت حیات پیر بوالفضل حسن، به ریاضت و مجاهدت مشغول بود، خرقه فرا نگرفت. و چون پیر بوالفضل به رحمت خدای پیوست، شیخ ما پیش عبدالرّحمن سُلَمی شد و خرقه از وی فرا گرفت، و شیخ عبدالرّحمن سُلَمی از دست ابوالقاسم نصر آبادی و او از دست شبلی و او از دست جنید و او از دست سری سقطی و او از دست معروف کرخی و او از دست جعفر صادق و او از دست پدر خویش محمد باقر و او از دست پدر خویش علی زین العابدین و او از دست پدر خویش امیرالمؤمنین حسین و او از دست پدر خویش امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب رَضِیَ اللهُ عَنْهُم اَجْمَعین و او از دست مصطفی صلوات الله و سلامه علیه.»[۸۳]

رفتار و آداب مشایخ و محبت و شفقت آنان نسبت به پیروان

مشایخ صوفیّه، تربیت مریدان را نوعی وظیفه و رسالت بلکه تکلیف شرعی و عبادت می‌دانسته‌اند، تا آن‌جا که جُنَید ـ مردی که به مراعات جانب شرع سخت پایبند است ـ به پیروان خود می‌گوید: اگر می‌دانستم که خواندن دو رکعت نماز از نشستن با شما برتر و بهتر است، در کنار شما نمی‌نشستم. و بشر حافی در روزی سخت سرد جامه از تن برمی‌گیرد، و چون می‌لرزد، یارانش بدو می‌گویند: چرا چنین می‌کنی؟ جواب می‌دهد: به یاد فقرا افتادم که در این سرما چیزی ندارند و مرا هم چیزی نیست که به آنان یاری رسانم، پس خواستم که به تن خویش با آنان همدردی و یاری کرده باشم.

جَریری می‌گوید: از حجّ که باز گشتم، نخست به دیدار جُنَید رفتم. بر او سلام کردم و سخن

۸۳. *اسرار التوحید*، ص ۳٥ - ۳٦.

گفتم. توجهی نکرد. به خانه رفتم. پس از نماز صبح به راه افتادم. ناگهان جنید را دیدم که پشت سر من است. بدو گفتم: ای بزرگمرد! من خود به دیدار تو شتافتم، به من اعتنایی نکردی و اکنون چنین می‌کنی؟! گفت: این حق توست و آن فضل تو بود.[۸۴]

احساس مسئولیت پیران را دربارهٔ تربیت مریدان، از نامه‌ای که ابوالخیر تیناتی به جعفر بن محمد ابن نصیر می‌نویسد، می‌توان دریافت. او می‌نویسد که گناه نادانی فقرا بر عهدهٔ شماست که به جای تادیب آنان به خود پرداختید و در نتیجه، آنان نادانان ماندند.

ابراهیم ادهم، دروگری و باغبانی و مزدوری می‌کرد و درآمد خود را صرف پیروان می‌نمود. گویند خرج جمعی را بر عهده گرفته بود و همه شب در جایی فراهم می‌آمدند و با هم نان می‌خوردند. شبی بازگشت ابراهیم از کار روزانه به طول انجامید. آنان گفتند: امشب بی او غذا بخوریم تا بعد از این زودتر بیاید. بر این اندیشه خوردند و خفتند. چون ابراهیم باز گشت و آنان را خفته یافت، با خود گفت: شاید بیچارگان طعامی در کار نکرده باشند. پس اندکی آرد بر جای مانده را خمیر کرد و آتش برافروخت. یاران بیدار شدند و او را دیدند که چهره و ریش را بر خاك نهاده و در آتش می‌دمد. علت را پرسیدند. گفت: اندیشیدم که مبادا خوردنی نیافته و خفته باشید، خواستم چون برمی‌خیزید، فطیر آماده باشد. آنگاه برخی از آنان به هم گفتند: کار ما و رفتار او دیدنی است.[۸۵]

حمدون قصار، پیشوای ملامتیان، گوید: اگر مستی را دیدی که کژ و مژ راه می‌رود، بانگ برمدار و آبرویش مریز که ممکن است روزی به آن حال گرفتار آیی:

«اِذا رَأَیْتَ سَکْراناً فَتَمایَلَ، لِئَلا تَبْغی عَلَیْهِ، فَتُبْتَلیٰ بِمِثْلِ ذٰلِكَ.»[۸۶]

و هم او به پیروان خویش دو چیز را سفارش کرده است: همنشینی با عالمان و تحمل رنج از جاهلان:

«أُوصیکُمْ بِشَیْئَیْنِ: صُحْبَةِ العُلَماءِ و الاحْتِمالِ عَنِ الجُهّالِ.»[۸۷]

شان و آداب پیر.

«و مراد، نام آن کس باشد که حق تعالی ناگاه او را به قدرت جذبه کشد و از خلق برباید، هیچ بلا نادیده و ناآزموده. احوالی اندر سرّ وی پدید آرد که او را غیب کشف گردد و قوت آن مشاهدت که مر او را اندر سرّ پدید آید، از وی اجتهادی و نشاطی بر انگیزد و دل او را روی بدان چیز گرداند که

---

۸۴. ترجمه از: *اللمع فی التصوف*، ص ۲۰۴ - ۲۰۵.

۸۵. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۴۶ - ۱۴۷.

۸۶. ابوعبدالرحمان سلمی، *طبقات الصوفیه*، (مصر: دارالتالیف، ۱۹۶۹)، ص ۱۲۶.

۸۷. همان، ص ۱۲۷.

یافته است و بلای آن را کشیدن سازد و باك ندارد و بر وی سبك گردد. همچون جادوان فرعون که مر ایشان را اندر باطن کشف حال به وقت پدید آمد، آسان گشت بر ایشان کشیدن آن بلا که فرعون مر ایشان را وعید کرد، قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ ما جاءَ نا مِنَ الْبَيِّناتِ وَالَّذِى فَطَرَنا فَاقْضِ ما أَنْتَ قاضٍ.[88] گفتند: ما توانگر نیستیم بر آنچه ما را پدید آمد و بر آن کسی که ما را بیافرید، هر چه خواهی کردن، بکن. یعنی ایشان را کشف از پیش بود ▪ بلا از پس. و لیکن کشیدن بلا اندر جنب کشف، ایشان را آسان گشت.

«باز گفت: این جذبهٔ قدرت حق تعالیٰ مر بنده را چنین باشد، اوّل ایشان را احوال باطن کشف گردد و از نفوس و از اموال ساقط گردند. یعنی مرید تا همهٔ مرادها از خویشتن ساقط نکند، ارادت وی به حق تعالیٰ درست نگردد. و مراد، چون حق تعالیٰ او را کشف افتد، خود همهٔ ارادتها از وی ساقط گردد. پس هر که را حق تعالی باید، جز حق تعالیٰ باید که او را به کار نیاید. هر که حق تعالیٰ او را باید، حق تعالیٰ خود، او را با هیچ چیز نگذارد که آرام یابد.»[89]

شیخ الاسلام عمر سهروردی، در باب پنجاه و دوم، شرحی در آداب شیخ با یاران و شاگردان می‌نویسد و از جمله می‌آورد که: پیر چون بیند که خدای تعالی مریدان و راه‌جویندگانی با حُسنِ ظن و ارادت راستین به سوی او برانگیخته ▪ روانه ساخته است، از امتحان خداوندی بر حذر باشد و بداند که نفس انسان، محبّت و توجّه مردم و شهرت را دوست می‌دارد، در حالی که سلامت در گمنامی است. با این همه، چون پیر برای خود رسالتی در تعلیم مریدان شناسد، باید که همانند پدری دلسوز که به فرزند خود سخن می‌گوید، با مریدان در آنچه برای دین و دنیاشان سود دارد، گفت و گو کند، و کلمه‌ای نگوید با مرید مگر آن‌که دلش متوجّه حق و یاری خواهنده از او باشد برای گفتاری که هدایت به راه راست کند...

پیر ما ابو النَّجیب سهروردی، به پیروان خود سفارش می‌کرد که با رهروان این طریق سخن نگویید مگر در بهترین اوقات و حالاتتان، و این وصیّت سودمندی است. چه، کلمه‌ای که به گوش مرید در می‌شود، چون دانه‌ای که برزمین می‌افشانند، اگر دانه‌ای فاسد باشد، نابودی و تباهی در پی دارد. و فساد سخن از هوای نفس است که قطره‌ای از آن، دریایی از علم را تیره و آلوده می‌سازد...

سزاوار است که شیخ، حال مرید را نیك بداند و به نور ایمان و نیروی علم و معرفت، صلاحیت و استعداد و حدّ توانایی ▪ ظرفیّت او را دریابد. چه، پاره‌ای از مریدان برای تعبّد محض ▪ اعمال قوالب شایستگی دارند، و برخی صلاحیّت قرب و سلوك خاص دارند و صاحبدلند، و هر یك از هر درجه که

---

۸۸. ۷۲/۲۰.

۸۹. خلاصهٔ شرح تعرّف، ص ۴۷۷ - ۴۷۸.

باشند، در تربیت و رشد، بدایت و نهایتی دارند، و پیر باشد که از درون آنان آگاه باشد و هر که را هر. چه لایق است مقرّر دارد...

رسول خدای (ص) با هر کس به اندازهٔ خِرَد او سخن می‌گفت و به هر کس آنچه را شایستگی داشت فرمان می‌داد: کسی را به انفاق و دیگری را به امساك، برخی را به کسب و بعضی را ـ چون اصحاب صفه ـ به ترك کسب امر می‌فرمود، و تنها دعوت به حق بود که عمومیت داشت و هدایت یافتن یا عدم هدایت افراد در آن نمی‌توانست تأثیری داشته باشد...

و از ادب پیر، اختصاص اوقاتی است برای خلوت و کسب و درك فیوضات ربّانی، که پیغمبر اکرم با وجود کمال حال، قائم اللّیل بود و ذاکر اللّسان، و اوقاتی را به خلوت با خدای اختصاص داده بود...

و از وظایف شیخ، خوش خویی است با اهل ارادت و طلب و فرود آمدن از درجتی که حقّ اوست برای بزرگداشت و احترام مشایخ و فروتنی نسبت به همه. همچنین پیر باید که نسبت به پیروان، مهربان باشد و حقوق آنان را در تندرستی و بیماری رعایت کند و به سبب ارادت و صدق، جانب آنان را فرو نگذارد. و باید که از مال و خدمت مرید و بهره بردن از جانب او به هر صورت که باشد، کناره گیرد و ارشاد و سود رسانی به او را خالصاً در راه خدای بر عهده داشته باشد؛ آن گونه که خدای فرموده است: اِنَّما نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ اللهِ لانُریدُ مِنکُمْ جَزاءً و لا شُکُوراً[۹۰]...

دیگر از آداب شیخ، آن است که اگر از مریدی، ناپسندی و خلافی بیند یا احساس ادّعا و عُجبی از جانب او کند، آشکار با وی در میان نگذارد، بلکه با پیروان سخن گوید و در ضمن، زشتی آن گونه کار ناپسند را گوشزد کند. و اگر از مرید، در انجام خدمتی که به عهدهٔ او نهاده است تقصیری بیند، تحمل کند و از آن درگذرد و با ملایمت و مهربانی او را بر خدمت تشویق کند، که کسی از پیامبر علیه‌السلام پرسید: تا چه حدّ از خطای خادم درگذرم؟ فرمود: روزی هفتادبار[۹۱]...

و از جملهٔ آداب بسیار مهم، حفظ اسرار مریدان است که پیر از آنها آگاه است.[۹۲]

صاحب *مصباح‌الهدایه*، در این‌باره، چنین آورده است:

«آداب و وظایف شیخ نسبت به مرید: و همچنان که مرید را با شیخ ادبی است که آن حق ارادت است، شیخ را با مرید هم ادبی است که آن حق تربیت است. و آداب شیخی، آنچه فهم بدان محیط

۹۰. ۹/۷٦.

۹۱. این خبر، به یازده واسطه، در *عوارف‌المعارف* (ص ٤۳۰) نقل شده است که اوّلین آنها، ضیاءالدین عبدالوهاب بن علی است و آخرین، عبدالله بن عمر.

۹۲. ترجمه و نقل به معنی و تلخیص از: *عوارف‌المعارف*، ص ٤١٥ ـ ٤۲۰.

شد هم پانزده است: اول، تخلیص نیت و تفقّد سبب. ادب دوم، معرفت استعداد است. باید که پیش از تصرف، در استعداد مرید نگرد. اگر در وی استعداد سلوك طریق مقرّبان بیند، او را به طریق حکمت و تلویح احوال اهل قرب دعوت کند. و اگر بیند که استعداد طریق ابرار بیش ندارد، او را به موعظت حسنه و ترغیب و ترهیب و ذکر بهشت و دوزخ دعوت کند. ادب سوم، تنزّه است از مال مرید. ادب چهارم، ایثار است. ادب پنجم، موافقت فعل است با قول در دعوت. ادب ششم، رفق با ضعفاست. هر گاه که در مریدی مشاهدهٔ ضعف عزیمت و ارادت کند و داند که در مخالفت نفس و ترك مالوفات صدق عزیمتی ندارد، باید که با وی مدارات نماید و بر حد رخصتش اختصار فرماید تا زود متنفّر نگردد و به طول مدّت و کثرت مخالطت با فقرا جنسیتی بیابد. ادب هفتم، تصفیهٔ کلام است. باید که کلام خود را از شوایب هوس صافی دارد تا در مرید اثر منفعت آن پدید آید. ادب هشتم، رفع قلب است به حضرت الهی در حال کلام. باید که چون با مرید سخنی خواهد گفت، اول دل به حضرت الهی پردازد و از وی طلب معنی که مهم وقت ▪ متضمّن فایده ▪ صلاح حال مستمع بود کند تا زبان او به حق ناطق باشد و کلامش در افادت صادق. ادب نهم، کلام به تعریض است. هر گاه که در مرید، چیزی مکروه یا مُستَنکَر معلوم کند و خواهد که او را بر آن تقریعی و توبیخی نماید تا در ازالت آن کوشد، باید که آن سخن به تعیین و تصریح با او نگوید، بل به طریق تعریض و کنایت با جماعتی که حاضر باشند سخن در اندازد که مفهوم آن بر مراد دلالت کند. ادب دهم، حفظ اسرار مرید است. ادب یازدهم، عفو است از زلّات مرید. ادب دوازدهم، نزول است از حقّ خود. باید که از مرید، توقع تعظیم و تبجیل ندارد، اگر چه حقّ او آن است و مرید را قیام نمودن بر آن از اهمّ آداب. ادب سیزدهم، قضای حقوق مرید است. باید که در حال صحّت و مرض، از قضای حقوق، تقاعد ننماید، و به سبب اعتماد بر صدق ارادت ایشان، اهمال آن جایز نشمرد. ادب چهاردهم، توزیع اوقات است بر خلوت و جلوت. ادب پانزدهم، اکثار نوافل است، که رسول صلی‌الله علیه وسلّم با کمال حال، بر نوافل طاعات مواظبت نموده است.»[۹۳]

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما / چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما
ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون / روی سوی خانهٔ خمّار دارد پیر ما[۹۴]

۹۳. *مصباح‌الهدایه*، ص ۲۲۷ - ۲۳۳.
۹۴. *دیوان حافظ*، ص ۸.

تجلّی، جلوهٔ حق بر دل صوفی

تجلّی، در لغت، به معنی جلوه‌گری کردن و آشکار شدن است، و در اصطلاح صوفیه، عبارت از جلوهٔ انوار حق است بر دل صوفی. ولی محیی‌الدّین بن عربی و صدر الدین قونیوی، تجلّی را به معنی کلّی‌تر استعمال می‌کنند و آن را مبدأ آفرینش می‌دانند.

«سهل می‌گوید: تجلّی بر سه حال است: یکی تجلّی ذات است، و آن مکاشفه است. و معنی این نه آن است که ذات حق سبحانه امروز بنده را کشف افتد تا عیان به وی نگرد، لکن چون سلطان بر سرّ او غالب گردد تا در سرّ او جز حق چیزی نماند و از غلبهٔ سلطنت حق چنان گردد که گویی حق را می‌بیند. و این میان خلق متعارف است که چون کسی از کسی غایب باشد، از فرط محبّت، حالش چنان گردد که گویی او را می‌بیند و یا با دوست خویش همچنان ملاطفت و معاملت کند که گویی حاضراستی. و هر که این بیند و شنود، او را دیوانه و هذیان گوی خوانند؛ از بهر آن که ایشان نظارهٔ به چشم می‌کنند و او نظارهٔ به سرّ می‌کند، و چشم ایشان از حال سرّ او خبر نمی‌دارد.

«در جمله، بباید دانست که حق سبحانه، از خلق محجوب نیست، خلق از حق محجوبند. و حجاب بر دو گونه است: یکی حجاب ظاهر است بر عین، و دیگر حجاب باطن است بر قلب. و حجاب ظاهر، در دنیا بر نخیزد، در قیامت بر خیزد. چون حق سبحانه خواهد که بنده او را بیند، حجاب از پیش چشم بنده بردارد تا بنده به حق ناظر گردد. و در دنیا نیز چون خواهد که دل بنده او را بیند، حجاب از پیش دل او بردارد تا بنده به دل به حق ناظر گردد...

«دیگر تجلّی می‌گوید: صفات ذات است، و آن جای نور است. و آن معنی صفات علم و قدرت و دیگر صفات باشد که چون بنده را کمال صفت حق گشاده گردد و هر صفتی از صفات حق او را کشف گردد، به آن معنی نور ظلمات خلق منقطع شود و به نور صفات حق منوّر گردد... و این چنان است که حق سبحانه می‌گوید: فَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ للاسلامِ فَهُوَ عَلیٰ نورٍ مِنْ رَبِّهِ. تا سرّش به صفات خلق مشغول است، در ظلمت مستتر است. و چون صفات حق برو گشاده گشت، روشنایی بر

او پدید آید و تجلّی و کشف پیدا شود...

«سیوم تجلّی می‌گوید: حکم ذات باشد در آخرت، و آنچه در آخرت باشد امروز خبر است. و حکم این خبر آن است که فردا گشاده گردد.

«تجلّی ذات، مکاشفه باشد. یعنی پیدا گشتن نه منازعت کردن، نه آن خواهد که خدا را عیان بینند، لکن یك معنی از صفات خدا بر بنده غالب گردد، چنان که خوف یا تعظیم یا محبت یا منّت.

«تجلّی صفات ذات، موضع نور باشد. معنی موضع نور، آن باشد که قدرت حق تعالی بر او گشاده گردد و جز از حق نترسد، و داند که از علم و دیدار او غایب نیست، و هر جایی که باشد از قبضهٔ قدرت او بیرون نباشد، و هر جایی که رود از مملکت و سلطنت حق بیرون نرود، و هر چه کند از او نتواند گریختن، و هر چه کسی با او کند خدا دفع تواند کردن...

«و تجلّی، حکم ذات به آن جهان باشد که میان شقیّ و سعید تمیز کند و ایشان را از یکدیگر جدا گرداند.

«علامتِ تجلّی حق سرّ را آن بود که سرّ چیزی نبیند که عبارت بر او مسلّط گردد یا فهم او را دریابد. و معنی این سخن آن است که هر وقت سرّ را تجلّی حق افتد، درستی آن تجلّی که از حق است، آن باشد که فهم او را در نیابد که چه می‌بینم و عبارت بیان نتواند کردن که سرّ چه دید. و هر که به سرّ فهم کند یا به زبان عبارت کند که من چه دیدم، آن خاطر استدلال باشد نه نظر جلال و هنوز او را تمامی تجلّی حق پدید نیامده است،که مقام مشاهده، مقام فنا باشد، و فانی را صفت و عبارت نباشد.

«معنی این سخن آن است که چیزی بیند که از آن جا عبارت نتواند کردن، از بهر آن‌که او جز تعظیم و هیبت چیزی دیگر نبیند و آن تعظیم و هیبت، او را ساقط گرداند از حاصل کردن آنچه دیده بود در این حال، یعنی عظمت و جلال حق بر سرّ او غالب گردد و لو را از صفاتِ او چنان نیست گرداند که عبارت نتواند کرد که چه دیدم...

«بعضی گویند: تجلّی، برخاستن حجاب بشریّت باشد، نه آن‌که ذات حق متلوّن گردد.

«و استتار، آن باشد که بشریّت مانع گردد میان تو و میان دیدن غیب. از گشاده گشتن و پوشیده گشتن، مراد نه آن است که ذات حق متلوّن گردد،گاهی گشاده گردد و گاهی پوشیده گردد. از بهر آن‌که تلوّن از صفات محدثات است و حق تعالیٰ قدیم است، و بر قدیم تغیر و تلوّن روا نباشد. و این تغیر و تلوّن بر بشر روا باشد که از جملهٔ محدثات است. چون به حالی گردد که به بشریّت مشغول گردد تا غیب نبیند، گویند حق از او پنهان گشت یا بر او پوشیده گشت. و چون به صفات بشریّت مشغول نگردد.تا به سرّ غیبت بیند، گویند حق بر او روشن گشت. می‌گوید: این استتار که پس این تجلّی آید، آن باشد که چیزها از تو مستتر گردد تا ایشان را نبینی. و معنی این سخن آن است که

چون حُجُب برخاست تا غیب او را مشاهده گشت، تجلّی به حاصل آمد. و استتار نه آن باشد که این تجلّی برخیزد، لکن تجلّی حق او را از غیر حق سپر گردد تا غیر حق نبیند، و تجلّی و استتار هر دو به یک حال قائم گردد، تجلّی به حق و استتار به غیر حق.»[۱]

سهروردی، در *عوارف‌المعارف*، به استناد قول جُنید، تجلّی و استتار را تادیب و تهذیب و تذویب می‌نامد: تادیب محلّ استتار و برای عوام است، تهذیب تجلّی و برای خواص است، و تذویب مشاهده و برای اولیاست. و حاصل اشارات در استتار و تجلّی، راجع به ظهور صفات نفس است: استتار، اشاره به غیبت صفات نفس است به سبب کمال قوّت صفات قلب. و تجلّی می‌تواند افعالی یا صفاتی یا ذاتی باشد.[۲]

سایر سخنان سهروردی در این باره، ماخوذ از پیشینیان است و تکرار آنچه قبلاً ذکر شد.

نجم الدین رازی، فصل نوزدهم *مرصاد العباد* را به بیان تجلّی ذات و صفات خداوندی اختصاص داده است و از قول رسول اکرم حدیثی آورده بدین عبارت: «اِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ فَتَجلّیٰ فِیهِ و قالَ اِذا تَجلّی اللهُ لِشَیءٍ خَضَعَ لَهُ.»

«بدان که تجلّی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیّت است جلّ و علا چنان‌که شرح آن بیاید.

«و روح را نیز تجلّی باشد، و در این معنی سالکان را غلط بسیار افتد. گاه بود که صفات روح یا ذات روح تجلّی کند، سالك را ذوق تجلّی حق نماید. و بسی روندگان که در این مقام مغرور شوند و پندارند که تجلّی حق یافتند. و اگر شیخی کامل صاحب تصوف نباشد، از این ورطه، خلاص دشوار توان یافت...

«و باشد که در ابتدا چون آینهٔ دل از صفات بشریّت و زنگار طبیعت صافی شود، بعضی صفات روحانی بر دل تجلّی کند و آن از غلبات انوار روحانیّت بود. و باشد که نور ذکر و نور طاعت بر انوار روح غلبه کند و دریای روحانیّت در تموّج آید و فوج موجی به ساحل دل تاختن آرد، بر صفای آینهٔ دل تجلّی پدید آید.

«و گاه بود که با نور ذکر ذاکر، نور ذکر مذکور آمیخته شود، ذوق تجلّی مذکور بخشد و نه آن بود. و گاه بود که روح به جملگی صفات در تجلّی آید و این از محو کلّی آثار صفات بشری بود. و گاه بود که ذات روح که خلیفهٔ حق است، در تجلّی آید و به خلافت حق دعوی «اَنَا الحَق» کردن گیرد. و گاه بود که جملهٔ موجودات را پیش تخت خلافت روح در سجود یابد، در غلط افتد که مگر حضرت حق است، قیاس بر این حدیث که: «اِذا تَجلّی اللهُ لِشَیءٍ خَضَعَ لَهُ.»

---

۱. *شرح تعرف*، ج ٤، ص ۷۳ - ۸۰.

۲. *عوارف‌المعارف*، ص ٥۲٦.

«از این جنس غلطها بسیار افتد، و نفس از بهر شرب خویش آن غرور بخورد، و هر رونده فرق و تمییز نتواند کرد میان حق و باطل، جز منظوران نظر عنایت که محفوظند از کیدِ نفس و مکر حق.

«اما فرق میان تجلّی روحانی و تجلی ربانی: اوّل، آن است که تجلّی روحانی وصمت حدوث دارد، آن را قوّت افنا نباشد، اگر چه در وقت ظهور ازالتِ صفاتِ بشری کند امّا افنا نتواند کرد. چون تجلّی در حجاب شد، صفات بشری معاودت کند: «عادَ المیشومُ اِلیٰ طَبْعِهِ».

«دیگر آن‌که با حصول تجلّی روحانی، طمانینهٔ دل پدید نیاید و از شوایب شک و ریبت خلاص نیابد و ذوق معرفت تمام ندهد، و تجلّی حق به خلاف و ضدّ این باشد.

«دیگر آن‌که از تجلّی روحانی غرور پندار پدید آید و عُجب و هستی بیفزاید و دردِ طلب نقصان پذیرد و خوف و نیاز کم شود. و از تجلّی حق، این جمله برخیزد و هستی به نیستی مبدّل شود و دردِ طلب بیفزاید و تشنگی زیادت شود.

«و اما تجلّی حضرت خداوندی بر دو نوع است: تجلّی ذات و تجلّی صفات. و تجلّی ذات هم بر دو نوع است: تجلی ربوبیّت و تجلّی الوهیّت.

«تجلی ربوبیّت، موسی را بود علیه السّلام؛ کوه طفیلی او بود نه او طفیلی کوه که: «فَلَمّا تَجَلّیٰ رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً و خَرَّ موسیٰ صَعِقاً»[۳] چون حق تعالی به ربوبیّت تجلّی کرد، هستی موسی و کوه بماند. اگر چه کوه پاره‌پاره شد و موسی بی‌هوش بیفتاد، و لیکن حضرت ربوبیّت پرورنده و دارنده بود، وجود ایشان باقی گذاشت.

«و تجلّی الوهیّت، محمّد را بود علیه الصلوٰة تا جملگی هستی محمّدی به تاراج داد و عوض وجود محمّدی، وجود ذات الوهیّت اثبات فرمود که: «اِنَّ الَّذینَ یُبایِعُونَكَ اِنَّما یُبایِعونَ اللهَ یَدُ اللهِ فَوْقَ اَیْدیهِم»[٤] کمال این سعادت به هیچ کس دیگر از انبیا علیهم السّلام ندادند، اما خوشه‌چینان این خرمن را بدین تشریف مشرَّف گردانیدند و از این خرمن بدین خوشه رسانیدند...

«و اما تجلّی صفات هم بر دو نوع است: تجلی صفات جمال و تجلی صفات جلال...

«و به حقیقت بدان‌که انسان آینهٔ ذات و صفات حق است. چون آینه صافی گشت، به هر صفت که حضرت بر او تجلّی کند، بدان صفت در او متجلّی شود. هر صفت که از آینه ظاهر شود، تصرّف صاحب تجلّی بود نه از آن آینه، او را پذیرای عکس آن بیش نیست چون صافی بود، سرّ خلافت این است که او مُظهر و مَظهر ذات و صفات خداوندی باشد.

«و اگر به صفت حیات متجلی شود، چنان بود که خضر و الیاس را هست حیات باقی، و اگر به

---

۳. ۱٤۲/۷.

٤. ۱۰/٤۸.

صفت کلام متجلّی شود، چنان بود که موسی را بود علیه السّلام، و اگر به صفت بقا متجلّی شود، اقتضای رفع انانیّت انسانی و ثبوت صفات ربّانی کند.

«اما صفات فعلی چون خالقی و رازقی و احیا و اماتت: چون به صفت رازقی متجلّی شود، چنان بود که مریم را بود، و چون به صفت خالقی متجلّی شود، چنان بود که عیسی را بود، و چون به صفت احیا متجلّی شود، چنان بود که ابراهیم را بود، همچنین عیسیٰ را بود.»[۵]

نجم الدّین رازی، در جزئیات نیز قایل به تقسیمهایی شده که غالب آنها را می‌توان در یکدیگر ادغام کرد، و به اظهار فضل و اطلاع و لفّاظی، بیشتر ماننده است تا توضیح و تحلیل مطلب؛ از آن قبیل آن‌که تجلّی صفات جمال را هم بر دو نوع تقسیم کرده: صفات ذاتی و صفات فعلی. و باز تجلّی صفات ذاتی را بر دو نوع دیگر: صفات نفسی و صفات معنوی. صفات جلال را هم گوید دو نوع است: صفات ذات و صفات فعل. اما صفات ذات هم بر دو نوع است: صفات جبروت و صفات عظموت. و تجلّی صفات عظموت هم بر دو نوع است: صفت حَیّ و قیّومی.

ابونصر سرّاج، درباره تجلّی، می‌نویسد:

«التَّجلّی إشراقُ أنوارِ إقبالِ الحَقِّ علیٰ قُلوبِ المُقبِلینَ علیهِ. و قالَ النُّورِیُّ رَحِمَهُ اللهُ تَجلّیٰ لِخَلْقِهِ و اسْتَتَرَ عَنْ خَلْقِهِ بخَلْقِهِ. و قالَ الواسِطیُّ رَحِمَهُ اللهُ فی قولِهِ تَعالیٰ ذٰلِکَ یومُ التَّغابُنِ قالَ تَغابُنُ أهْلِ الحَقِّ علیٰ مقادیرِ الفَناءِ و الرُّؤیَةِ و التَّجلّی. و قالَ النُّورِیُّ رَحِمَهُ اللهُ بتَجلّیهِ حَسُنَتِ المَحاسِنُ و جَمُلَتْ و باستتارِهِ قَبُحَتْ و سَمُجَتْ.»[۶]

و نزدیك است به گفتهٔ سراج، سخن هجویری:

«تجلّی، تاثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایستهٔ آن شوند که به دل، مر حق را ببینند. و فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان، آن بود که متجلّی اگر خواهد بیند و اگر خواهد نبیند یا وقتی بیند و وقتی نبیند، باز اهل عیان اندر بهشت اگر خواهند که نبینند نتواند که نبینند که بر تجلّی ستر جایز بود و بر رؤیت حجاب روا نباشد.»[۷]

«مراد از تجلّی، انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدّس از غیوم صفات بشری به غیبت آن. و تجلّی بر سه قسم است: یکی تجلّی ذات[۸] و علامتش اگر از بقایای وجود سالك چیزی مانده بود فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن.

---

۵. *مرصادالعباد*، ص ۳۱۶ - ۳۲۳، با حذف و تلخیص.
۶. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۶۳.
۷. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۰۴ - ۵۰۵.

«قسم دوم از تجلّیات، تجلّی صفات است [۹] و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلّی کند از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود، و اگر به صفات جمال تجلّی کند از رأفت و مرحمت و لطف و کرامت، سرور و انس بود.

«قسم سوم تجلّی افعال است، و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شر و نفع و ضرر بدیشان و استوای مدح و ذم قبول و رد خلق. و اوّل تجلّی که بر سالك آید در مقامات سلوك، تجلّی افعال بود و آنگاه تجلّی صفات و بعد از آن تجلّی ذات. زیرا که افعال آثار صفاتند و صفات مندرج در تحت ذات، و شهود تجلّی افعال را محاضره خوانند و شهود تجلّی صفات را مکاشفه و شهود تجلّی ذات را مشاهده.

«مشاهده، حال ارواح است و مکاشفه حال اسرار و محاضره حال قلوب.»[۱۰]

ابن خلدون، در مقدّمهٔ خود، دربارهٔ تجلّی چنین می‌نویسد:

«و أوّلُ مَراتبِ التَّجلّیاتِ عِنْدَهُمْ تجلّی الذّاتِ علیٰ نفسِهِ و هُوَ یَتَضَمَّنُ الکَمالَ بافاضَتِهِ الایجادَ و الظهورَ لِقولِهِ فی‌الحَدیثِ الّذی یَتَناقَلونَهُ کُنْتُ کَنْزاً مَخْفیّاً فَاَحْبَبْتُ أنْ أعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِیَعْرِفونی و هذا الکَمالُ فی‌الایجادِ المُنَزَّلِ فی‌الوجودِ و تَفْصیلِ الحَقائقِ و هُوَ عِنْدَهُم عالَمُ المَعانی و الحَضْرَةُ الکَمالیَّةُ و الحَقیقَةُ المُحَمَّدیَّةُ و فیها حَقائِقُ الصِّفاتِ و اللوحُ و القَلَمُ و حَقائِقُ الانبیاءِ و الرُّسُلِ أجْمَعینَ و الکُمَّلِ مِنْ أهْلِ المِلَّةِ المُحَمَّدیَّةِ و هذا کُلُّهُ تَفصیلُ الحَقیقَةِ المُحَمَّدیَّةِ و یَصدُرُ عَنْ هٰذِهِ الحَقائقِ حَقائقُ أُخریٰ فی الحَضْرَةِ الهبائیَّةِ و هیَ مَرْتَبَةُ المِثالِ ثُمَّ عَنْها العَرْشُ ثُمَّ الکُرسیُّ ثُمَّ الافلاكُ ثُمَّ عالَمُ التَّرکیبِ هذا فی عالَمِ الرَّتْقِ فَاِذا تَجَلَّتْ فَهِیَ فی عالَمِ الفَتْقِ و یُسَمّیٰ هذا المَذهبُ مَذْهَبَ أهلِ التَّجلّی و المَظاهِرِ و الحَضَراتِ و هُوَ کلامٌ لا یَقْتَدِرُ أهْلُ النَّظَرِ علیٰ تَحصیلِ مُقْتَضاهُ لِغُموضِهِ و انغلاقِهِ و بُعدِ ما بینَ کلامِ صاحبِ المُشاهَدَةِ و الوجدانِ و صاحبِ الدَّلیلِ و رُبَّما أُنکِرَ بظاهرِ الشَّرْعِ هذا التَّرتیبُ.»[۱۱]

جامی، در بیان احد و واحدیت، راجع به تجلّی چنین نگاشته است:

«اگر تجلّی حق مر جمیع اشیا را نباشد، حقیقت اشیا ظاهر نشود، قالَ اللهُ تَعالی: اِنَّما قَوْلُنا لِشَیءٍ

---

۸ و ۹. بی خود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند / باده از جام تجلّی صفاتم دادند
بعد از این روی من و آینهٔ وصف جمال / که در آن جا خبر از جلوهٔ ذاتم دادند
(*دیوان حافظ*، ص ۱۲۴)

ز نور افشان ز نور افشان تنانی دید ذاتش را / ببین باری ببین باری تجلّی صفاتی را
(*کلیات شمس*، چاپ دانشگاه، ج ۱، ص ۴۹)

۱۰. *مصباح‌الهدایه*، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

۱۱. **مقدمه**، ص ۳۳۰.

اِذا اَرَدْناهُ اَنْ نَقولَ لَهُ کُنْ فَیَکون. مراد از ارادت توجّه الهی است ایجاد چیزی را، و مراد از تکوّن آن چیز سماع اوست مر خطاب حق را. پس تجلّی حق مر اشیا را، همچون سریان واحد است در اعداد.

«چون عالم از تجلّی خالی ماند، در حال فانی گردد. و چون تجلّی خدای تعالی در عالم ساری گردد، عالم باقی ماند. پس عالم به ظهور و تجلّی حق[12] باقی است.»[13]

استاد ابوالقاسم قشیری، در باب ستر و تجلّی، می‌نویسد:

«العَوامُ فی غطاءِ السِّتْرِ و الخَواصُ فی دَوامِ التَّجلی، و فی‌الخَبَر: اِنَّ اللهَ اِذا تَجلّیٰ لِشَیءٍ خَشَعَ لَهُ . فَصاحِبُ السِّتْرِ بِوَصْفِ شهودِهِ و صاحِبُ التَّجلی اَبداً بِنَعْتِ خشُوعِهِ.

«و السِّتْرُ لِلعَوامِ عقوبَةٌ و لِلخَواصِ رَحْمَةٌ اِذْ لَوْلا اَنَّهُ یَسْتُرُ عَلَیْهِمْ ما یکاشِفُهُم بِهِ لَتَلاشَوا عِنْدَ سُلطانِ الحَقیقَةِ و لکِنَّهُ کَما یَظْهَرُ لَهُم یَسْتُرُ عَلَیْهِمْ.»[14]

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد[15]

---

۱۲. عالم چو کوه طور دان ما همچو موسی طالبان هر دم تجلّی می‌رسد برمی‌شکافد کوه را
یك پاره اخضر می‌شود یك پاره عبهر می‌شود یك پاره گوهر می‌شود یك پاره لعل و کهربا
(کلیات شمس، چاپ دانشگاه، ج ۱، ص ۱۳)

۱۳. لمعات، حاشیهٔ *اشعةاللمعات*، ص ۸۸.

۱۴. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۴۲.

۱۵. *دیوان حافظ*، ص ۱۰۳.

DATE LABEL

توبه، بازگشت و پشیمانی از معصیت

توبه، در لغت، به معنی پشیمانی و بازگشت از نافرمانی و باز آمدن به راه راست است، و در اصطلاح صوفیان، بیداری روح است از بی‌خبری و غفلت که مبدأ تحوّل و سر منشأ تغییر راه زندگانی طالب است. بنابراین، توبه یعنی توجّه به خطای گذشته و بازگشت از آن با علاقه به تدارك و جبران خطا در آینده. قدم اوّل در پاك گردانیدن دل و روح از آلایشهاست تا مستعدّ قبول فیض حق گردد. بدین جهت است که امام جعفر صادق (ع) فرمود:

«عبادت، جز به توبه راست نیاید که حق تعالی توبه مقدّم گردانید کما قالَ الله تَعالیٰ التائبونَ العابدونَ.»[۱]

پاره‌ای از بزرگان صوفیه، توبه را نتیجهٔ توجّه و کشش حق می‌دانند نه کوشش بنده؛ چنان که شخصی به رابعهٔ عدویه گفت: «کسی گناه بسیار دارد اگر توبه کند درگذارد؟ گفت چگونه توبه کند مگر خداش توبه دهد و درگذرد.»[۲]

و هم از اوست:

«گفت اگر ما به خود توبه کنیم به توبهٔ دیگر محتاج باشیم.»[۳]

«ابوحفص حدّاد گوید: لَیسَ لِلعَبدِ فی التَّوبَةِ شیءٌ لاَنَّ التوبةَ اِلَیهِ لا مِنهُ. از توبه به بنده هیچ چیز نیست؛ از آنچه توبه از حق به بنده است نه از بنده به حق.»[۴]

برای توبه، آیاتی در قرآن مجید آمده، و هم سوره‌ای بدین نام است که صوفیه، آن چنان‌که

---

۱. *تذکرة‌الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳.

۲. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۵۲.

۳. *تذکرة‌الاولیاء*، ج ۱، ص ۶۰.

۴. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۸۵؛ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۵۱ - ۵۲.

روش آنان است، بدان آیات استشهاد می‌جویند، و از جملهٔ آنهاست:

«تُوبوا اِلی اللهِ جَمیعاً ایُها المُؤمِنونَ لَعَلَّکُم تُفلِحونَ.»[۵]

«یا اَیُّها الَّذینَ آمَنُوا توبُوا اِلیٰ اللهِ توبَةً نَصوحاً.»[۶]

«فتابَ عَلَیهِ اِنَّهُ هُوَ التَّوابُ الرَّحیمُ.»[۷]

«و استَغفِروا رَبَّکُم ثُمَّ تُوبوا اِلَیهِ اِنَّ رَبّی رَحیمٌ وَدودٌ.»[۸]

اخباری هم دربارهٔ توبه از رسول اکرم روایت شده که ترجمهٔ بعضی از انها از *کیمیای سعادت* نقل می‌شود[۹]:

«و رسول علیه‌السلام گفت: هر که توبه کند، پیش از آن‌که آفتاب از جانب مغرب برآید، توبهٔ وی پذیرفته است.»

«و گفت: هر روز هفتاد بار توبه کنم و استغفار کنم.»

«و گفت: هر که از گناهان توبه کند، گناه وی فراموش گرداند بردست و پای وی و بر آن جاکه اندر وی معصیت کرده باشد تا چون حق را بیند بر وی هیچ گواه نباشد.»

«و گفت: حق تعالی، دست کرم گشاده است کسی را که به روز گناه کرده است تا به شب توبه کند و بپذیرد و کسی را که به شب گناه کند و تا روز توبه کند و بپذیرد تا آنگاه که آفتاب از مغرب برآید.»

«و گفت: هیچ آدمی نیست که نه گناهکار است، و لیکن بهترین گناهکاران، تایبانند.»

«و گفت: توبه از گناه آن است که هرگز با سر آن نشوی.»

«و قالَ علیهِ‌السَّلامُ: التّائِبُ حَبیبُ اللهِ و التّائِبُ مِنَ الذَّنبِ کَمَنْ لا ذَنبَ لَهُ.»[۱۰]

حجة‌الاسلام غزالی، در باب توبه، چنین می‌نویسد:

«بدان‌که توبه و بازگشتن به حق تعالی، اوّل قدم مریدان است و بدایت راه سالکان است، و هیچ آدمی را از این چاره نیست. چه، پاك بودن از گناه از اوّل آفرینش تا به آخر، کار فرشتگان است، و

---

۵. ۳۱/۲٤.

٦. ۸/٦٦.

۷. ۳۷/۲.

۸. ۹۰/۱۱.

۹. برای ملاحظهٔ عین اخبار و سلسلهٔ راویان، رجوع شود به: *رسالهٔ قشیریه*، ص ٤۹ - ۵۲؛ *احیاء علوم‌الدین*، ج ٤، ص ۳ به بعد؛ *کشف‌المحجوب*، ص ۳۷۹ و ۳۸۳.

۱۰. *احیاء علوم الدین*، ج ٤، ص ٤.

مستغرق بودن در معصیت و مخالفت همه عمر، پیشهٔ شیطان است، و باز گشتن از راه معصیت با راه طاعت به حکم توبه و ندامت، کار آدم و آدمیان است.

«هرکه به توبه گذشته را تدارك کند، نَسَبِ خویش با آدم درست کرد. امّا همهٔ عمر اندر طاعت گذاشتن، خود آدمی را ممکن نیست. چه، وی را که بیافریدند، اندر ابتدا ناقص آفریدند و بی‌عقل، و اوّل شهوت را بر وی مسلط کردند که آلت شیطان است، و آن عقل که خصم شهوت و نور جوهر فرشتگان است پس از آن آفریدند که شهوت مستولی شده بود و قلعهٔ سینه به تغلّب فرو گرفته بود و نفس با وی الفت گرفته و خوکرده. پس به ضرورت عقل که پیدا آمد، به توبه و مجاهده حاجت افتاد تا این قلعه فتح افتد و از دست شیطان بیرون آید. پس توبه، ضرورت آدمیان است و اوّل قَدَمِ سالکان است پس از بیداری که حاصل آید از نور شرع و عقل تا بدان، راه از بی‌راهی بشناسد. هیچ فریضه نیست جز توبه که معنی وی بازگشتن است از بی راهی و آمدن بازِ راه...

«وجوب توبه برای هر کس: امّا آن‌که توبه واجب است بر همه کس و در همه وقت به آن شناسی که هرکه بالغ شد و کافر است، واجب است بر وی که از کفر توبه کند، و اگر مسلمان است و مسلمانی به تقلید مادر و پدر است و بر زبان همی گوید و به دل از آن غافل است، واجب بود که از آن غفلت توبه کند و چنان کند که دل وی از حقیقت ایمان آگاه شود و خبر یابد و وی را حکم آن وقت بود که هر چه رود اندر مملکت تن، همه به فرمان ایمان بود نه به فرمان شیطان...

«پس بدانستی که اول توبه واجب است از کفر، و اگر کافر نبود، از ایمان عادتی و تقلیدی. پس اگر این نیز نبود غالب آن بود که از معصیتی خالی نبود، از آن نیز توبه واجب بود. و اگر همه ظاهر از معصیت خالی بکرد، باطن وی از حسد و ریا و امثال این مُهلکات خالی نیست. این همه، جنایت دل است و اصول معاصی است و از این همه توبه واجب است تا هر یکی از این با حدِّ اعتدال بَرَد. و اگر از این نیز خالی باشد، از وسواس و حدیث نَفْس و اندیشه‌های ناکردنی خالی نبود، و از این همه توبه واجب است. و اگر از این نیز خالی باشد، هم از غفلت از ذکر حق تعالی اندر بعضی احوال خالی نبود و اصل همهٔ نقصانها فراموش کردن حق تعالی است، اگر همه اندر یك لحظه بود و از این توبه کردن واجب است.

«اگر چنان شد به مَثَل که همیشه بر سر ذکر و فکر است و خالی نیست، اندر ذکر و فکر مقامات متفاوت است که هر یکی از آن درجات نقصان است به اضافت با آن‌که فوق آن است و قناعت کردن به درجهٔ نقصان باز آن‌که تمام‌تر از آن ممکن است، عین خُسران است و توبه از آن واجب بود، از آن بود که رسول علیه‌السّلام گفت: «من اندر هر روز هفتاد بار توبه کنم و استغفار کنم.» این بوده باشد که کار مهتر (ع) اندر دوام در ترقّی و زیادت بود؛ به هر قدمگاه که رسیدی کمالی دیدی که آن قدمگاه پیشین اندر وی مختصر بودی، از آن قدمگاه گذشته توبه کردی و استغفار کردی...

«قبول توبه: بدان‌که چون توبه به شرط خویش بود به ضرورت مقبول بود. چون توبه بکردی، اندر قبول به شك مباش تا توبه به شرط هست یا نه. و هر که حقیقت دل آدمی بشناخت که چیست و علاقهٔ وی با تن بشناخت که بر چه وجه است و مناسبت وی با حضرت الوهیّت که چگونه است و حجاب وی از آن به چیست، اندر شك نباشد؛ از آن‌که گناه سبب حجاب است و توبه سبب قبول. چه، دل آدمی اندر اصل خویش گوهر پاك است از جنس گوهر فرشتگان و چون آینه‌ای که حضرت الهیّت اندر وی بنماید. چون از این عالم بیرون شود، زنگار نگرفته و به هر معصیتی که می‌کند، ظلمتی بر روی آینه می‌نشیند و به هر طاعتی که می‌کند، نوری به دل می‌پیوندد و آن ظلمت معصیت را از دل دور می‌کند، و آن همه آثار انوار طاعات و ظلمت معاصی بر آینهٔ دل متعاقب همی باشد. چون ظلمت بسیار شد و توبه کرد، انوار طاعات، آن ظلمت را هزیمت کند و دل، با صفا و پاکی خویش شود.

«در بیان توبهٔ درست و علامت آن: بدان‌که اصل توبه پشیمانی است و نتیجهٔ آن ارادتی است که پدید آید... امّا ارادتی که از این پشیمانی خیزد، به سه چیز تعلّق دارد: اندر حال و ماضی و مستقبل.

«امّا حال، آن‌که به ترك همه معصیتها بگوید و هرچه بر وی فرض است بدان مشغول شود. امّا مستقبل، آن‌که عزم کند که تا آخر عمر بر این صبر کند و با حق تعالی به ظاهر و باطن عهدی محکم بکند که هرگز با سر معصیت نشود و اندر فرایض تقصیر نکند.

«اما ارادت به ماضی، خلق از آن تعلّق دارد که گذشته را تدارك کند بدان که نظر کند تا چیست بر وی از حقوق خدای عزوجل و از حقوق بندگان که اندر این تقصیر کرده است.»[۱۱]

ابوطالب محمد حارثی مکی نیز در معنی «توبهٔ نصوح» یعنی توبه‌ای که خالص به خاطر خدا و برای خدا باشد، از قول سهل‌بن عبدالله می‌نویسد که: پشیمانی است به دل و استغفار است به زبان و ترك عمل خلاف به وسیلهٔ اعضای بدن و در دل داشتن که دیگر برنگردد و توبه نشکند.

و هم او گوید که هیچ چیز بر مردمان واجب‌تر از توبه نیست و کسی که بگوید توبه واجب نیست، کافر است، و آن‌که به سخنش راضی شود، او نیز کافر است. و توبه کننده کسی است که از غفلتش در طاعت هر نَفَس و هر لحظه در توبه باشد.

علی علیه‌السّلام، ترك توبه را مرحله‌ای از کوری قرار داده و آن را با پیروی از ظنّ و فراموش کردن یاد خداوند برابر دانسته است.

بر بنده در توبه و آنچه بدان پیوسته است، رعایت ده خصلت لازم است: اوّل، واجب است که

---

۱۱. کیمیای سعادت، به تصحیح احمد آرام، چاپخانهٔ مرکزی، با حذف و تلخیص از صفحات ٦٦، ٦٤٧، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٨ و ٦٥٩.

خدای را نافرمانی نکند. دوم، این‌که اگر معصیتی از او سر زد، تکرار نکند و ادامه ندهد. سوم، شناختن توبه است از جانب خدای و بازگشتن به سوی او. چهارم، پشیمانی است از کوتاهی گذشته. پنجم، تصمیم استوار بر طاعت تا هنگام مرگ. ششم، ترس از مجازات. هفتم، امید آمرزش. هشتم، اعتراف به گناه. نهم، اعتقاد به این‌که خدای تعالی او را نیکی خواسته بوده و او عدول کرده است. دهم، پیروی مدام از نیکوکاری تا کفّاره‌ای برای خطاهای پیشین باشد به فرمودهٔ پیامبر (ص) که گفت: بعد از گناه، عمل نیکی انجام دهید تا آن را محو کند.[۱۲]

استاد ابوالقاسم قُشَیری، نقل می‌کند که شرط صحّت توبه سه چیز است: پشیمانی از کارهای خلافی که از او سرزده است، دوری از هرگونه لغزشی در زمان حال، و عزم قاطع به بازنگشتن بر سر نظیر گناهانی که از او سر زده است.

ابوعلی دقّاق، می‌گوید که توبه بر سه قسم است: اوّلش توبه است و وسطش اِنابه و آخرش اوبه. هر کس از بیم عقوبت توبه کند، در مرحلهٔ اول است، و آن‌که به طمع ثواب توبه کند، صاحب انابت است، و آن کس که برای رعایت فرمان نه ترس از عقاب و نه به خاطر ثواب توبه کند، صاحب اوبه است.

امّا ابن‌عطا می‌گوید: توبه دو نوع است: توبهٔ انابت و توبهٔ استجابت. توبهٔ انابت، آن است که بنده از بیم عقوبت به جای آورد، و توبهٔ استجابت آن است که به خاطر شرمندگی از کرم حق انجام گیرد.[۱۳]

هُجویری می‌نویسد:

«توبه اندر لغت، به معنی رجوع باشد؛ چنان‌که گوید: تابَ أیْ رَجَعَ. پس بازگشتن از نهی خداوند تعالی بدانچه خوب است از امر خداوند تعالی، حقیقت توبه بود.

«پیغمبر گفت: پشیمانی، توبه باشد. و این لفظی است که شرایط توبه به جمله اندر این مودع است، از آنچه یك شرط توبه را أسف است بر مخالفت و دیگر اندرحال ترك زلّت و سدیگر، عزم ناکردن به معاودت به معصیت، و این هر سه شرط اندر ندامت بسته است،که چون ندامت به حاصل آمد اندر دل، این دو شرط دیگر تبعِ آن باشد.»[۱۴]

«خلق اندر توبه بر سه مقامند: عام و خاص و خاصِّ خاص. توبهٔ عام، رجوع است از معاصی به معنی استغفار به زبان و ندامت به دل، امّا ندامت بی‌استغفار سود ندارد و استغفار بی‌ندامت سود ندارد

---

۱۲. *قوت‌القلوب*، ج ۱، ص ۳٦۵ - ۳٦۷.

۱۳. *رسالهٔ قشیریه*، ص ٤۹ - ۵۱.

۱٤. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۷۹.

كما قالَ النّبیُ صلَی اللهُ عَلَیْهِ و سلَّمَ: المُستَغْفِرُ بلِسانِه و المُصِرُ علی ذَنْبِهِ كالمُستَهزِئ برَبِّهِ.

«و امّا توبهٔ خاص، رجوع است از طاعت به معنی تقصیر دیدن و منّت خدای تعالی نظاره کردن که هر طاعت که بیارد، آن را سزای خدای عزّ و جلّ نبیند، از آن طاعت همان عذر خواهد که عاصی از معصیت.

«امّا توبهٔ خاص الخاص، رجوع است از خلق به حق به معنی نادیدن منفعت و مضرّت از خلق و با ایشان آرام ناگرفتن و بر ایشان اعتماد ناکردن و از عجز و فقر و لوم خلق سوی قدرت و غنا و کرم حق تعالی بازگشتن. پس حقیقت توبه، رجوع آمد. و لیکن صفت رجوع مختلف است...

«ابتدای توبه، رجوع است از ذنوب و سیئات، باز رجوع است از زلّات و غفلات، باز رجوع است از دیدن حسنات و طاعات، باز رجوع است از سکون آوردن با چیزی از مکوّنات، باز آرام گرفتن است با عالِمُ السِّرِّ و الخَفِیات. و هر مقامی که اوّل بدان مقام رسیدن، طاعت و قُرب و مشاهدت است، چون از آن مقام گذشت و بیشتر رفت، بازگشتن بدان مقام، حجاب و معصیت است.»[۱۵]

در منتخب *رونق المجالس*، حکایتی است از امکان توبه برای هر کس و باز بودن در توبه در همهٔ زمانها که عبرت‌انگیز است و هم طرز تفکّر و طریقهٔ ارشادِ واعظان پیشین را نشان می‌دهد در قالب نثری استوار و جاندار:

«زنی بوده است در شهر بصره، نام وی شعوانه که چنان نوحه‌گر دیگر نبود و کنیزکان داشت طرب، در مجلس شراب بنشستندی و هیچ کس زهره نداشتی که در هیچ ماتمی یا در شادی بی وی و کنیزکان وی بنشستندی. روزی در محله‌ای فرود همی آمد. آواز گریستن شنید. با کنیزکان گفت: بروید و بنگرید تا کیست که زهره دارد که بی ما نوحه کند و بی ما نوحه‌گر خواند؟ کنیزکی در شد و بیرون نیامد. یکی دیگر را فرستاد، بیرون نیامد. گفت: دو کنیزك را در این سرای فرستادم، کس بیرون نیامد. گفت: این عجب کار است! خویشتن[۱۶] از پس ایشان در شد و نگاه کرد، صالح مرّی بود، مجلس همی داشت و مردمان همی گرستند. آن کنیزکان گفتند با کدبانو: ما به مجلس فِسق نشستیم، یك زمان ما را دستوری ده تا در این مجلس بنشینیم. صالح، این آیت را تفسیر همی کرد: ﴿سمِعُوا لَها تَغَیُّظاً و زَفیراً﴾[۱۷]؛ صفت دوزخ همی کرد و عذاب او. شعوانه آواز داد، گفت: یا استاد! اگر باز آیم فاپذیرد؟ گفت: نهمار پذیرد که کریم است. گفت: بنده بس خاطی است. صالح گفت: خداوند بس رحیم است، فاپذیرد و اگر چه شعوانه بود. شعوانه آواز داد، گفت: منم شعوانه، گوا باش

۱۵. *خلاصهٔ شرح تعرّف*، ص ۲۷۴ - ۲۷۶.

۱۶. کذا...

۱۷. ۱۲/۲۵.

که توبه کردم که نیز نیازارمش.

«پس آن کنیزکان همه آزاد کرد و مال خویش به صدقه داد و از خداوند تعالی چهل سال عمر یافت بعد از توبه، و عبادت همی کرد و هر شبی در میان سرای آمدی و مقنع از سر باز کردی و بر میان بستی و تا روز همی گفتی: «اِلهی اُنظُرْ اِلیَّ نظرَةً مِنکَ رَحیمةً.» تا از جملهٔ ابدالان گشت و در عالم مَثَل کردند که شعوانه کذا کذا فعلت.»[۱۸]

شیخ الاسلام احمد نامقی جامی، در *مفتاح النّجات*، باب سوم، بحث مفصلی در باب توبه و طریق تایبان و روش نشست و برخاست با ایشان کرده است، و هم در باب ششم از کتاب *انس التّائبین*، که اندکی از اهمّ مطالب آورده می‌شود. در *مفتاح النّجات*، می‌نویسد:

«توبه کاری است بزرگ و هر که عاقل است از هر نوع مردم که هست، چه از مسلمانان و چه از جهود و ترسا و گبر و مشرک و بت‌پرست، هیچ کس نیست که نه او را به توبه حاجت است. زیرا که در هر کیشی و در هر راهی که هست، هیچ کس نباشد که نه او را در آن راه و در آن طریق خللها باشد و او را از آن خبر نباشد. هر که کاری می‌کند، چون خلل آن بدید، توبه بر وی واجب آمد، و اگر توبه نکند بر خویشتن ستم کرده باشد...

«و توبه نه چنین خُرد بضاعتی است که هر کسی قدر آن بداند. توبه نجات مردان است و حیات دل و پرورش جان است و پل آخرت و تخم مودّت است و راحت روح است و سرور مؤمن است و شفای درد گناهان است و مرهم ریش دردمندان است و حبل افتادگان است و دلیل گمشدگان است و نور بصیرت روندگان است و مفتاح سمع مستمعان است و صدق نطق ناطقان است و قدم استقامت مستقیمان است و استراحت خوف خایفان است و مبشّر امید راجیان است...

«امّا اول باری بباید دانست که در هر مقامی جداگانه توبه باید کرد: عاصی را از گناه توبه باید کرد و مطیع را از طاعت دیدن و قرّاء را از پنداشت و عالِم را از حسد و مستقیم را از خویشتن دیدن و از این بسیار است...

«تایب را و ناتایب را هیچ بهتر از علم آموختن نیست. زیرا که همهٔ کارها به علم راست است، و بی علم هیچ کار راست نتوان کرد؛ چنان که رسول علیه‌السلام را پرسیدند که: ایُّ الاَعْمالِ اَفْضَلُ؟ قالَ: اَلعِلمُ. تا سه بار، همین می‌پرسیدند، جواب می‌داد که: العِلمُ. گفتند: یا رسول الله! ما از کار می‌پرسیم، تو از علم جواب می‌دهی؟ گفت: زیرا که کار بی علم، هیچ قیمت ندارد.»[۱۹]

۱۸. *منتخب رونق‌المجالس و بستان‌العارفین و تحفة‌المریدین*، ص ۴۵ - ۴۶.

۱۹. *مفتاح‌النجات*، ص ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴ و ۱۰۹. نیز رك: *انس التائبین و صراط الله المبین*، ص ۶۶ - ۸۰ که تقریباً عین مطالب *مفتاح النجات* را در بر دارد.

صوفی‌نامه نیز فصلی را به توبه اختصاص داده است. در رکن سوم که راجع به اعمال است، ضمن مهمّ دوم می‌نویسد:

«مرید را توبه باید کرد از جملهٔ معاصی از صغایر و کبایر، که گناه کردن، تیره گردانیدن آینهٔ دل است. ▪ چون آینه تاریك باشد، در وی هیچ‌چیز نشاید دید. و مراد از این طریقت، آن است که دلها بر مثال آینه گردد صافی ▪ منوّر، تا در وی عکس عالَم خَلق و امر را ببینند تا از زمرهٔ عوام به صفّ خواص آیند. ▪ چون دل تاریك شود به ظلمات معاصی، قسوتی در وی پدید آید و القَلْبُ القاسی بَعیدٌ مِنَ اللهِ بعیدٌ مِنَ الجَنَّةِ قریبٌ مِنَ الشَّیطانِ. دل سنگ صفت، خانهٔ شیطان است و دل آبگینه صفت، زجاجهٔ مصباح ایمان است... و توبه، هم به زبان باید و هم به دل و هم به تن. نه چنان‌که به دل اندیشهٔ فساد دارد و به زبان گوید توبه کردم،که این خیانت باشد، و چنان نه که به زبان گوید توبه کردم و به تن در معاصی باشد، این ضعف و عجز و کاهلی باشد، که چنان باید که تن را در قید توبه دارد، ▪ دل را در زینت توبه دارد، و به زبان، ذکر توبه راند تا از جملهٔ تایبان شود. و توبه طهارت مردان است از لوث معاصی، و تایب متطهّر گردد، حق تعالیٰ وی را در حرم محبّت خود راه دهد که انَّ اللهَ یُحِبُّ التَّوّابینَ و یُحِبُّ المُتَطَهِّرینَ.»[۲۰]

نجم‌الدین رازی، اول مقامی را که برای مرید ذکر می‌کند، توبه است از جملگی مخالفات شریعت:

«و این اساس محکم نهد که بنای جملهٔ اعمال بر این اصل خواهد بود، ▪ اگر این اساس به‌خلل باشد، در نهایت کار خلل آن ظاهر شود و جمله باطل گردد. ▪ توبه را در جملهٔ مقامات کار فرماید. زیرا که در هر مقام از مقامات سلوك گناهی است مناسب آن مقام، در آن مقام، از آن نوع گناه توبه می‌کند.»[۲۱]

سهروردی، توبه را اصل و قوام هر مقام و مفتاح تمام حالات و به مثابهٔ زمین برای بنا می‌داند که هیچ بنا بی‌زمین ممکن نگردد ▪ کسی را که توبه نباشد، در حال و مقامی سیر نتواند داشت، ▪ بعد تحقیق جالبی عرضه می‌دارد و می‌گوید:

من در حدّ توانایی ▪ کوششم و به اندازهٔ دانشم، در مقامات و احوال و نتایج آنها بررسی کردم، مجموع همه را با ایمان چهار چیز یافتم. و همان‌گونه که طبایع چهارگانه مایهٔ حیات و سبب ولادت طبیعی هستند، کسی که به این حقایق چهارگانه آراسته باشد، در ملکوت آسمانها سیر می‌کند و به کشف سرنوشت و نشانه‌های حق موفّق می‌گردد و ذوق و دریافت کلمات الهی، او را نصیب می‌افتد.

---

۲۰. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۵۰ - ۵۱.

۲۱. *مرصاد العباد*، ص ۲۵۷.

و آن چهار عبارتند از: درستی ایمان با عهد و پیمانهای مربوط به آن، توبهٔ نصوح، زهد در دنیا، تحقیق مقام بندگی به وسیلهٔ دوام انجام دادن اعمال درون و برون بی‌فتور و قصور در ظاهر و باطن. و این چهار صفت، با چهار دیگر قوام و اتمام می‌پذیرد. و آنها عبارتند از کم سخن گفتن و کم خوردن و کم خفتن و از مردمان دوری جستن. بنابراین، ملاحظه می‌شود که نخستین مقام پس از ایمان، توبه است.[۲۲]

دربارهٔ چگونگی و درستی توبه، بین پیران صوفیه اختلاف است.[۲۳] گروهی و از جملهٔ آنان، سهل‌بن عبدالله تستری و سری سقطی، بر آنند که توبهٔ کامل، در صورتی است که گناه گذشته هرگز فراموش نشود و پشیمانی بر انجام دادن آن دایم باشد. فایدهٔ این‌گونه توبه، آن است که انسان به کردار نیک خود مغرور نمی‌شود.

اما عدّه‌ای از مشایخ، و از جمله جنید، عقیده دارند که توبه آن است که گناه گذشته را فراموش کنی. چه، توبه نشانهٔ محبّت است و محب.در حال مشاهده و هنگام دیدار، جای به یاد آوردن بدیها و زشتیها نیست، و ذکر جفا در این مورد، حجاب وفا و صفاست.

هجویری، عقیده دارد[۲۴] که اصل اختلاف، مبنی بر علّتی دیگر است. بدین معنی که سهل و پیروانش، چون تایب را قایم به خود می‌دانند، فراموش کردن گناه گذشته را غفلت محسوب می‌دارند، و جنید و همفکرانش، چون توبه کننده را قایم به حق می‌دانند، یادآوری گناه را شرك و نشان هستی در برابر حق می‌شمارند.

ابونصر سراج، دربارهٔ این اختلاف نظر، عقیدهٔ دیگری دارد[۲۵] و می‌گوید: گفتار سهل‌بن عبدالله، ناظر به توبهٔ مریدان و طالبان است و سخن جنید راجع به توبهٔ محقّقان و منتهیان که دلهایشان از یاد خدا و بزرگی او آکنده است و جایی و موردی برای تذکّر گناهان گذشته نمانده است. و این مانند آن است که از رویم بن احمد، از توبه سؤال کردند، جواب داد: التَّوبَةُ مِنَ التَّوبَةِ... و از ذوالنون، از توبه پرسیدند، گفت: توبهٔ عوام از گناهان و توبهٔ خواص از غفلت است.

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی هم از سویی با جنید در لزوم استغراق در حال توبه، و از طرفی با رویم در توبه از توبه‌ای که نه آن‌چنان است همداستان است؛ چنان‌که در داستان پیرچنگی[۲۶] گوید

---

۲۲. *عوارف المعارف*، ص ۴۷۵ - ۴۷۶؛ نیز رجوع شود به ص ۴۸۷ و ۴۸۸.

۲۳. رك: *قوت القلوب*، ج ۱، ص ۳۷۱.

۲۴. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۸۲.

۲۵. *اللمع فی التصوف*، ص ۴۳.

۲۶. مثنوی، نیکلسن، دفتر اول، ص ۱۱۶ - ۱۳۵.

که پیر در آخر عمر و عین بینوایی و درماندگی، روزی برای خدا در گورستان چنگ می‌نوازد و همان دم عمر در خواب می‌بیند که هفتصد دینار برای بندهٔ خاصّ ما از بیت‌المال به فلان گورستان به عنوان ابریشم‌بها بر و معذرت بخواه. هنگامی که عمر چنین می‌کند، پیر چنگی از شنیدن بخشایش و عنایت حق به رقّت درمی‌آید، چنگ درهم می‌شکند و با گریه و زاری توبه آغاز می‌کند:

پس عمر گفتش که این زاریّ تو / هست هم آثار هشیاریّ تو
راه فانی گشته راهی دیگر است / زان که هشیاری گناهی دیگر است
هست هشیاری زیاد ما مضی / ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتش اندر زن به هر دو تا به‌کی / پر گره باشی از این هر دو چو نی
تا گره با نی بود همراز نیست / همنشین آن لب و آواز نیست
ای خبرهات از خبرده بی خبر / توبهٔ تو از گناه تو بتر
ای تو از حال گذشته توبه جو / کی کنی توبه از این توبه بگو
چون که فاروق آینهٔ اسرار شد / جان پیر از اندرون بیدار شد
همچو جان بی گریه و بی خنده شد / جانش رفت و جان دیگر زنده شد
جست و جویی از ورای جست و جو / من نمی‌دانم تو می‌دانی بگو
قال و حالی از ورای حال و قال / غرقه گشته در جمال ذوالجلال[۲۷]

مرحوم دکتر غنی، در این باره، چنین اظهار عقیده کرده‌اند:

«البته در هر یکی از فرق صوفیه، خواص و عوامی هست، و این اصل فراموش کردن گناه ممکن است در بین خواص، مصداق پیدا کند و اصل مفیدی هم باشد، در حالی که در بین عوام و مبتدیان، مصداق پیدا نمی‌کند و فایده‌ای هم ندارد، و بر عکس شاید تذکّر به گناهی که قبلاً داشته و شکر بر خلاصی یافتن از آن، مفید باشد.»[۲۸]

گفتار مشایخ در توبه

ابوالحسین نوری، صوفی سرمست پاکدل، دربارهٔ توبه، سخنی دارد که صاحب *اللمع* آن را از سخنان اهل معرفت و وجد و خصوص الخصوص خوانده و آن این است:

«التَّوبَةُ اَنْ تَتوبَ مِنْ کُلِّ شیءٍ سویٰ اللهِ تَعالیٰ، و اِلیٰ هذا اَشارَ الَّذی اَشارَ بِقَولِهِ ذنوبُ المُقَرَّبینَ

۲۷. همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۵.

۲۸. قاسم غنی، *تاریخ تصوف در اسلام*، ج ۲، ص ۲۲۴.

حَسَناتُ الاَبْرار.»[۲۹]

استاد ابوالقاسم قشیری، به چند واسطه، از یحیی بن معاذ آورده است که:

«یقولُ زَلَّةٌ واحِدَةٌ بعدَ التَّوبَةِ اَقبَحُ مِنْ سَبعینَ قَبلَها.»[۳۰]

هم او، به چند واسطه، از عبدالله بن علی بن محمد تمیمی، می‌آورد که:

«شتّانَ ما بینَ تائبٍ یَتوبُ مِنَ الزَّلّاتِ و تائبٍ یَتوبُ مِنَ الغَفَلاتِ و تائبٍ یتوبُ مِن رؤیةِالحَسَناتِ.»[۳۱]

«ابوعمرو نجید (رض) گفت من ابتدا توبه کردم اندر مجلس بو عثمان حیری، و یك چند گاه بر آن ببودم. آنگاه اندر دلم معصیت را متقاضی پدیدار آمد، مر آن را متابع شدم و از صحبت این پیر اعراض کردم، هر جا که ورا از دور بدیدمی، از تشویر بگریختمی تا مرا نبیند. روزی ناگاه بدو رسیدم. مرا گفت ای پسر با دشمنان خود صحبت مکن مگر آنگاه که معصوم باشی، از آنچه دشمن عیب تو ببیند، و چون معیوب باشی، دشمن شاد گردد، و چون معصوم باشی اندوهگین گردد. و اگر تو را می‌باید که معصیت کنی، به نزدیك ما آی تا ما بلای تو بکشیم و تو دشمن‌کام نگردی، گفت دلم از گناه سیر شد و توبه درست گشت.»[۳۲]

حدیث توبه در این بزمگه مگو حافظ که ساقیان کمان ابرویت زنند به تیر[۳۳]

---

۲۹. *اللمع فی التصوف*، ص ٤٤.

۳۰. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۵۲.

۳۱. همان، ص ۵۱.

۳۲. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۸٤؛ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۵۰. مرحوم دکتر غنی، در *تاریخ تصوّف*، ضمن فصل توبه، تنبّه ▪ انقلابی را که برای بعضی دست داده و از عالم ظاهر روی گردانده‌اند، چون ابراهیم ادهم و بایزید و مولوی، نقل کرده‌اند. ولی چون به نظر این جانب، این شوریدگیها را نمی‌توان با عنوان توبه که یکی از مقامات صوفیه است منطبق کرد، و توبه‌ای که در مصطلحات صوفیان به کار می‌رود حتّی با وضع مالك دینار و فضیل عیاض و سنایی ▪ عطّار هم که قبل از ورود به جرگهٔ صوفیه تغییر حالی به آنان دست داده است شاید قابل انطباق نباشد، از آوردن نظایر آن وقایع خودداری شد، و خواننده می‌تواند به تراجم صوفیه، چون *تذکرةالاولیاء* و *اسرارالتوحید* و *نفحات‌الانس* و *مناقب‌العارفین*، رجوع کند.

۳۳. *دیوان حافظ*، ص ۱۷٤.

توکل، تکیه بر خدا کردن و واگذاردن همه چیز به او

توکّل، در لغت، به معنی تکیه و اعتماد کردن است، و مشتق است از وکالت که موکول الیه، وکیل، و واگذارندهٔ کار بدو، متوکّل نامیده می‌شود، و در اصطلاح صوفیان، عبارت از واگذاردن امور است به خداوند و تکیه کردن بر او و آرام گرفتن دل با او در همه حال؛ آن‌سان که جنید گفت: توکل، اعتماد دل است بر خدای تعالی در همهٔ احوال.[۱]

توکّل، نزد صوفیه، اعتبار تام و تمام دارد و از مقامات مقرّبان است، و به درجات عالیهٔ آن تنها منتهیان توانند رسید. چه توکّل نتیجهٔ ایمان به کمال لطف حق و ایمان به حقیقت توحید است. بدین جهت، درك و عمل به آن مشکل است. چه اگر کسی، جز خدای، عامل دیگری را در امور مؤثّر داند، در توحیدش نقصان است، و اگر به کلّی وسایط و اسباب را منکر شود، در شریعت طعن کرده است که: «أبیٰ اللهُ أنْ یُجری الامورَ اِلاّ بأسبابِها.» توکّل بر اسباب نیز نشانهٔ نقص توحید است. از این روست که بزرگان تصوّف، توکّل را بسیار دقیق و دشوار می‌دانند.[۲]

در قرآن کریم، آیاتی راجع به توکّل است که صوفیه بدانها استناد می‌جویند. از جملهٔ آنها این آیات است:

«و علی اللهِ فَتَوَکَّلُوا اِنْ کُنْتُم مُؤمِنینَ.»[۳]

«اِنَّ اللهَ یُحِبُّ المُتَوکّلینَ.»[۴]

---

۱. *اللمع فی التصوف*، ص ۵۳.

۲. رك: *احیاءعلوم‌الدین*، ج ۳، ص ۱۷۲؛ *کیمیای سعادت*، ص ۷۹۸.

۳. ۲۳/۵.

۴. ۱۵۹/۳.

«و مَنْ یَتَوَکَّلْ علیٰ اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ.»[۵]

«أَلَیْسَ اللهُ بِکافٍ عَبْدَهُ.»[۶]

«و مَنْ یَتَوَکَّلْ علیٰ اللهِ فَاِنَّ اللهَ عزیزٌ حَکیمٌ.»[۷]

«اِنِ الحُکْمُ اِلاّ للهِ عَلَیهِ تَوَکَّلْتُ و عَلَیهِ فَلْیَتَوکَّلِ المُتَوَکِّلونَ.»[۸]

«و ما لَنا اَلاّ نَتَوَکَّلَ علیٰ اللهِ و قَدْ هَدٰینا سُبُلَنا و لَنَصْبِرَنَّ علیٰ ما اٰذَیْتُمُونا و علیٰ اللهِ فَلْیَتَوَکَّلِ المُتَوَکِّلونَ.»[۹]

مستملی، شارح *التعرّف*، می‌نویسد:

«هرکه راایمان درست است به توکّل مأموراست، چنان که خدا گفت: وَ علیٰ اللهِ فَتَوَ کَّلوا اِنْ کُنْتُم مُؤمِنینَ. و نیز جای دیگر گفت: و علیٰ اللهِ فَلْیَتَوَ کَّلِ المُؤمِنونَ. توکّل را به ایمان مقیّد کرد، و هر چه به چیزی مقیّد بود، زوال او زوال آن چیز واجب کند. اما متوکّلان را مکافاتی داد که آن برترین همهٔ طاعتهاست و آن محبّت است، گفت: اِنَّ اللهَ یُحِبُّ المُتَوَکِّلینَ.

«اصل توکّل، کار خویش به حق سپردن است، چنان که توکیل کار خویش به کسی سپردن است. و چون حق بندگان را توکّل فرمود و شرط مقرون کرد که بنده را معلوم گشت که بر غیر حق توکّل روا نیست و گفت: و تَوَکَّلْ عَلَی الحَیِّ الَّذِی لایَموتُ، می‌گوید توکّل بر آن زنده کن که نمیرد، که آن زنده که بمیرد، چون توکّل بر او کنی باشد که آنگاه که تو را باید، مرده یابی، امّا من زنده‌ام که هرگز نمیرم و هرگاه که تو را باید، مرا یابی.»[۱۰]

سوای آیاتی که بدانها اشاره شد، در قرآن مجید، آیات دیگری وجود دارد که مفهوم و فضیلت توکّل از آنها استنباط می‌شود، و آیاتی هم که بر توحید دلالت می‌کند، آن‌چنان که ذکر شد، چون توکّل حاصل توحید است و بر آن تکیه دارد، نشانهٔ لزوم قطع نظر از اغیار و توکّل بر خدای واحد قهّار است.

علاوه بر آیات، اخباری هم در باب توکّل نقل شده است که تفصیل آنها از حوصله این کتاب

---

۵. ۳/۶۵.

۶. ۳۶/۳۹.

۷. ۴۹/۸.

۸. ۶۷/۱۲.

۹. ۱۲/۱۴. درآیات ذیل نیز به فضیلت توکّل صریحاً اشاره شده است: ۸۳/۴، ۲/۸، ۱۲۳/۱۱، ۱۴/۱۴، ۴۴/۱۶ و ۱۰۱، ۶۰/۲۵، ۲۱۷/۲۶، ۸۱/۲۷، ۵۹/۲۹، ۳/۳۳ و ۴۷، ۳۹/۳۹، ۳۴/۴۲.

۱۰. شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۴۰.

بیرون است و تنها ترجمهٔ چند خبر، بی ذکر سلسلهٔ راویان، از *کیمیای سعادت*، نقل می‌شود:

«و رسول صلواتُ الله علیه گفت: امّتها را به من نمودند. امّت خویش را دیدم که کوه و بیابان از ایشان پر بود. عجب داشتم، از بسیاری ایشان شاد شدم. مرا گفتند خشنود شدی؟ گفتم شدم. گفتند با این به هم هفتاد هزار در بهشت شوند بی حساب، گفتند آن کیند؟ گفت آنها که کارها را بر افسون و داغ و فال نکنند و لکن جز بر خدای تعالی اعتماد و توکّل نکنند. پس عکاشه برخاست و گفت یا رسول الله دعا کن تا مرا از ایشان کند. گفت بار خدایا وی را از ایشان کن. دیگری برپای خاست و همین دعا خواست. گفت: سَبَقَكَ بها عکاشه؛ یعنی عکاشه سبق برد. و گفت: هر که پناه به خدای تعالی دهد، خدای همه مئونتهای وی را کفایت کند و روزی وی از جایی که امید ندارد به وی رساند، و هر که پناه با دنیا دهد، خدای تعالی وی را با دنیا گذارد.»[۱۱]

رابطهٔ توکّل و توحید

به طوری که اشاره شد، توکّل بر اساس درك حقیقت توحید مبتنی است. به عبارت دیگر، متوکّل واقعی، آن کس می‌تواند باشد که به توحید نه فقط به زبان و نه تنها با دل، بلکه به مشاهده برسد، و به قول امام غزالی، از پوست به مغز راه یافته باشد.

«لِلتوحیدِ أربَعُ مَراتب و هُوَ یَنقَسِمُ اِلیٰ لُبٍّ و اِلیٰ لُبِّ اللُّبِّ و اِلیٰ قِشرٍ و اِلیٰ قِشرِ القِشرِ...»[۱۲]

توضیح و ترجمهٔ این مطلب را در *کیمیای سعادت* چنین آورده است:

«باید بدانی که توحید، بر چهار درجه است: وی را مغزی است، و آن مغز را مغزی است، و وی را پوستی است و آن پوست را پوستی. پس دو مغز دارد و دو پوست. در مثل، وی چون گوز تر بود که مغز و دو پوست وی معلوم است و روغن، مغز مغز وی است.

«درجهٔ اول، آن است که به زبان لااله الاالله بگوید و به دل اعتقاد ندارد، و این توحید منافق است.

«درجهٔ دوم، آن که معنی این به دل اعتقاد کند چون عامی، یا به نوعی از دلیل چون متکلّم.

«درجهٔ سوم، آن که به مشاهده ببیند که همه از یك اصل می‌رود و فاعل یکی بیش نیست و هیچ کس دیگر را فعل نیست، و این نوری بود که در دل پیدا آید و در آن نور این مشاهده حاصل آید، و

۱۱. *کیمیای سعادت*، ص ۷۹۸ - ۷۹۹. برای ملاحظهٔ اخبار و سلسلهٔ رواة، رجوع شود به: *احیاء علوم‌الدین*، چاپ مصر، ص ۱۷۲ - ۱۷۳؛ *رسالهٔ قشیریه*، چاپ مصر، ص ۸۲ - ۸۳؛ *کیمیای سعادت*، شرکت مرکزی تهران، ص ۷۹۸ - ۷۹۹؛ شرح تعرف، چاپ لکنهو، ج ۳، ص ۱۴۰.

۱۲. *احیاء علوم‌الدین*، ج ۳، ص ۱۷۳.

این نه چون اعتقاد عامی و متکلّم بود،که اعتقاد ایشان بندی باشد که بر دل افکنند به حیلت تقلید یا به حیلت دلیل، و این مشاهده شرح دل بود و بند همه برگیرد. و فرق بود میان کسی که خویشتن را بر آن دارد و یا اعتقاد کند که فلان خواجه در سرای است به سبب آن که فلان کس می‌گوید که وی در سرای است و این تقلید عامی بود که از مادر و پدر شنیده باشد، و میان آن‌که استدلال کند که وی در سرای است به دلیل آن که اسب و غلام بر در سرای است و این نظیر اعتقاد متکلّم بود، و میان آن که وی را در سرای به مشاهده ببیند و این مثل توحید عارفان است. و این توحید اگر چه به درجه بزرگ است، و لکن در وی خلق را می‌بیند و خالق را می‌بیند و می‌داند. پس در این بسیار کثرت هست، تا دو می‌بیند در تفرقه باشد و جمع نبود.

«کمال توحید درجهٔ چهارم است که جز یکی را نبیند و همه را خود یکی بیند و یکی شناسد و تفرقه را بدین هیچ راز نبود. و این را صوفیان، فنا گویند در توحید.»[۱۳]

***

اکنون درجات چهارگانهٔ توحید را در ارتباط با توکّل باید مورد مطالعه قرار داد. بدیهی است که توحید درجهٔ اول، یعنی توحید منافق که زبانی است اصولاً از حساب بیرون و غیرقابل اعتناست.

توحید عامی نیز صرفاً تعبّدی است و تقلیدی، و تعبّد و تقلید را با اخلاص و ایمان باطنی کاری و راهی نیست. همچنین است توحیدی که با بند دلیل و به نیروی کلام و منطق، نه به سائقهٔ ارادت و کشش دل، حاصل شود. ارزش این توحید استدلالی تنها وابسته به الفاظ است. چه، ذات متناهی چگونه می‌تواند نامتناهی را دریابد، آن‌چنان‌که شیخ شبستری در *گلشن راز* گوید:

ندارد واجب از ممکن نمونه　　چگونه دانیش آخر چگونه
زهی نادان که او خورشید تابان　　به نور شمع جوید در بیابان

شیخ محمّد لاهیجی، از عرفای قرن نهم، شارح *گلشن راز*، چنین می‌نویسد:

«واجب وجود مطلق است و ذات ممکن عدم، و دانستن چیزی بی آن‌که نمونهٔ آن چیز در نفس داننده باشد، محال است و هستی ممکن، مجرّد اضافه بیش نیست، و ذات و صفات و افعال اشیا همه معکوس ذات و صفات و افعال الهی‌اند که در مزایای تعیّنات جلوه‌گری نموده و هر آینه در هر آینه به رنگ دیگر بر آمده. و چون به عین‌العیان نظر کنی، آنچه تو دلیل تصوّر کرده‌ای، عین مدلول است و چیزی را عین دلیل نفس خود گردانیدن غیر جهل نیست، چون دلیل می‌باید که أجلیٰ و اظهر از مدلول باشد، و عارف به حق، کسی تواند بود که وجود اضافی و مجازی وی در سطوت نور وحدت الهی فانی مطلق شده باشد و باقی به بقای حق گشته و حق را به حق دیده و دانسته که: لا یَریٰ اللهَ

۱۳. کیمیای سعادت، ص ۷۹۹ - ۸۰۰.

اِلاّ اللهُ وَ لا یَعْرِفُ اللهَ اِلاّ اللهُ...

«پس واجب را به ممکن به حقیقت نتوان شناخت. چه، دانستن چیزی به آن چیز بود که بینهما مشترك باشد، و الاّ معرفت آن چیز به صفات سلبی تواند بود و یقین که موجب معرفت تام نخواهد بود. و از این سخن معلوم می‌شود که دانش ارباب استدلال نه دانشی است که منجر به یقین گردد[۱۴] وَ فی هذا قالَ الامامُ الرازیُّ:

نهایةُ اِدراكِ العقولِ عِقالٌ و غایةُ سَعیِ العالَمینَ ضَلالٌ.»[۱۵]

آنچه لاهیجی در *مفاتیح الاعجاز* دربارهٔ عدم امکان شناخت خدا (واجب) با خود انسانی (ممکن) آورد، و در حقیقت اشاره به نارسایی عقل بشری برای دریافت فلسفهٔ اولی است، بحث کهن و دشوار فلسفی است که تفصیل آن را مبحث توکّل و بلکه *فرهنگ اشعار حافظ* که از نامش پیداست هدفی دیگر را مورد نظر دارد بر نمی‌تابد. امّا برای آن که مطلب به کلّی در پردهٔ ابهام نماند، به اجمال اشاره می‌شود که جامع‌ترین استدلال و بحث در این باره سخن کانت فیلسوف قرن هیجدهم آلمان است.

تکیه گاه اصلی سخن کانت، این است که ذهن آدمی، آنچه را که به نوعی با حواس او ملامسه نداشته باشد و در قالب زمان و مکان در نگنجد، نمی‌تواند دریابد. پس مسائل نفسُ الامری و ذات و حقیقت فی نفسه، که ممکن است علل احساسهای ما باشند، غیر قابل شناختنند، و شناخت ذات خداوند که در زمان و مکان قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان آن را با هیچ یك از تصورات کلّی و به قول کانت ارتباط «مقولات» وصف و تعریف کرد، از این زمره است.

برای روشن شدن موضوع، باید در آغاز دید که شناسایی چگونه حاصل می‌شود؟ به نظر کانت، در مرحلهٔ اوّل، دنیای خارج، در حسّ ما تأثیر می‌کند و دستگاه ذهنی ما این مواد و مؤثرات خارجی را در قالب زمان و مکان می‌ریزد تا مایهٔ دریافت «وجدان» را فراهم سازد. به عبارت دیگر، «مادهٔ» این دریافت، حسّ است که امری است «بعدی» و وقتی «صورت» می‌پذیرد که در ظرف زمان و مکان که ساختهٔ ذهن ما و «قَبْلی» است، ریخته شود، و به مدد فهم که دریافتهای پراکندهٔ حس را منظّم می‌کند و کارکرد عقل، از آن مفهوم به دست آید.

بنابر آنچه گذشت، وقتی حسّ که رکن نخستین و مبدأ علم است، وظیفهٔ خود را انجام داد ■

---

۱۴. این همه چون ■ چگونه چون زید بر سر دریای بی‌چون می‌طپد
بی‌چگونه بین تو برد و مات بحر چون چگونه گنجد اندر ذات بحر
کی بگنجد در مضیق چند ■ چون عقل کل آن جاست از لایعلمون
مولوی

۱۵. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، ص ۶۹ - ۷۰.

موضوع علم را در اختیار دریافت «وجدان» ما گذارد، رکن دوم علم که فهم باشد، پا به میدان می‌نهد و به آن مواد، صورت می‌بخشد؛ یعنی به مدد عقل از دریافتهای پراکنده و ذخیره‌های وجدان حسّی تصویر کلّی و مفهوم می‌سازد، در حالی که هیچ معلوم نیست بدون سازندگیهای ذهن ما هم واقعاً آن گونه می‌بود یا نه، یا حتی اصلاً وجود می‌داشت یا نمی‌داشت.[۱۶]

به هر حال، در مرحلهٔ نهایی، سر و کار این معلومات تجربی، با عقل است که اگر بتواند صور معقول از آنها می‌سازد. مشکل فلسفهٔ اولی که علم به مجرّدات است، در حقیقت از همین جا آغاز می‌شود. زیرا چگونه می‌توان به وسیلهٔ معلوماتی که خود دستاورد تجربه و حس است به آنچه مجرّد از تجربه و حس است آگاهی یافت و از عالم تجربی گام آن‌سوتر نهاد؟

کانت، بعد راههای چهارگانه‌ای را که عقل می‌تواند بین موضوع و محمول ارتباط برقرار کند، یعنی کمیّت و کیفیّت و نسبت (اضافه) و جهت (ماده) و اقسام سه گانهٔ هر یك را شرح و ثابت می‌کند که علم به ذات خدا، در قالب هیچ یك از آن مفهوماتِ دوازده‌گانه نمی‌گنجد (مقولات) بنابراین قابل دریافت نیست. آنگاه به ردّ برهان وجودی (بودشناسی) و جهان شناسی و بُرهان علّت غائی در اثبات خدا می‌پردازد[۱۷] و سرانجام به این نکته می‌رسد که با فلسفه و استدلال عقلانی، ایمان درست نمی‌شود، و خدا را و مبدأ و معاد را با درون و احساس باطنی و گرایش و گروش دل و خضوع و حضور قلب می‌توان باور کرد و شناخت و به او پناه برد و در دشواریها از او مدد جست، که سعادت فرد و جامعه در این است و حاصل آن که وجود و پرستش حق، از مقولهٔ مسائل قلبی و ایمانی است، نه میدانگاه چون و چرای فلسفی. و همین گونه است مسائل مربوط به زیبایی و خوشایندی که استدلال بر نمی‌تابد و حدیث دل است و گرایش او.

فیلسوف ایرانی صدر الدین شیرازی مشهور به ملاّصدرا و ملقب به صدرالمتألهین نیز که قبل از کانت می‌زیسته، در اصل چهارم از مقالهٔ چهارم *اسفار* نیز که بحث دربارهٔ وجوب و امکان و امتناع است و با بحث دربارهٔ واجب الوجود ملازمه دارد، روشن و آشکار می‌گوید که علم ما به حدود وجود است و علم به حقیقت هر وجودی از عهدهٔ فهم ما خارج است. و این است ترجمهٔ خلاصهٔ عبارت اصل چهارم: چون حقایق وجودات عیناً شئون و تجلّیات وجود حق و مجرّد ربط و تعلّق به اویند، و

---

۱۶. مذهب «اصالت تصور»ی که به کانت نسبت می‌دهند، بدین معنی است.

۱۷. برای ملاحظهٔ تمام بحث، رجوع شود به «سخن کانت دربارهٔ نقد خرد محض» در کتاب *سیرحکمت دراروپا*، ج ۲، ص ۲۵۸ - ۲۶۳، تالیف محمدعلی فروغی؛ و کتاب *عصرایدئولوژی* اثر هنری ایکن (H.D. Aiken) ترجمهٔ ابوطالب صارمی، ص ۲۰ - ۴۴؛ و مقالهٔ «سخن فردوسی دربارهٔ فلسفهٔ اولی پیش از کانت» از احمدعلی رجایی در مجموعهٔ *سخنرانیهای دومین جشن طوس*، ص ۱۵ - ۳۲.

در حقیقت چون شعله‌های نورند که از ذات او به اطراف و نواحی جلوه‌گرند، لذا وجود حق مقوّم وجودات خاصّهٔ امکانیّه بوده هویّت هر وجودی از وجودات خاصّهٔ امکانیّه متقوّم به هویّت اوست. و چون به حکم عقل، علم به حقیقت معلوم، تابع علم به علّت و مقوّم ذاتی اوست، بنابراین علم به حقیقت هر وجودی، موقوف بر علم به کنه ذات وجود و درك حقیقت اوست. و چون کنه ذات وجود از حیطهٔ فهم و ادراك ما بیرون است، علم به حقیقت هر وجودی نیز از عهدهٔ فهم ما خارج و به جز ماهیّات که حدود وجودند، بر ما چیزی معلوم نخواهد بود، وَ ما أُوتیتُم مِنَ العِلمِ اِلاّ قَلیلاً.[۱۸]

و همان است که فردوسی، قرنها پیش از کانت و ملاصدرا، به بیان شاعرانه، بدان اشارت کرده است:

خداوند کیهان و گردان سپهر　　فروزندهٔ ماه و ناهید و مهر
زنام و نشان و گمان برتر است　　نگارندهٔ برشده گوهر است
به بینندگان آفریننده را　　نبینی مرنجان دو بیننده را
نیابد بدو نیز اندیشه راه　　که او برتر از نام و از جایگاه
سخن هر چه زین گوهران بگذرد　　نیابد بدو راه، جان و خرد
خرد گر سخن برگزیند همی　　همان را گزیند که بیند همی
ستودن نداند کس او را چو هست　　میان بندگی را ببایدْت بست
خرد را و جان را همی سنجَد او　　در اندیشهٔ سخته کی گُنجد او
بدین آلت و رای و جان و زبان　　ستود آفریننده را کی توان[۱۹]

درجهٔ سوم توحید، نصیب عارفان است که از مرحلهٔ شنیدن، برسیدن و دیدن گذشته‌اند، جز خدای نمی‌بینند و هیچ چیز را جز از خدای نمی‌خواهند و نمی‌دانند در این جا هر کثرتی به وحدت می‌گراید و موجودات با همهٔ کثرت و تنوّعی که دارند به منزلهٔ آینه‌های متعدّدند که یك چیز «واحد حقیقی» یعنی خدا در همهٔ آن آینه‌ها جلوه‌گر شده و به حسب تعدّد آینه‌های گوناگون و رنگارنگ، آن یك چیز یعنی آن واحد حقیقی صورت عالم کثرت و تعدّد را به وجود آورده است، ولی در حقیقت و واقع، با همهٔ این کثرتها یك چیز است و بس:

فَما الوَجْـهُ اِلاّ واحِدٌ غَیْرَ اَنَّهُ　　اذا اَنْتَ عَدَّدْتَ المَرایا تَعَدَّدا

و به عبارت دیگر:

---

۱۸. تلخیص و ترجمهٔ قسمت امور عامّه و الهیّات کتاب *اسفار*، ج ۱ ـ ۲، نگارش جواد مصلح، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۹. *شاهنامه*، بروخیم، ص ۱ ـ ۲؛ چاپ مسکو، ص ۱۲ ـ ۱۳.

یك روی در صد آینه گر می‌کند ظهور / آینه‌ها صد است ولی رو همان یکی است[۲۰]

و همین مطلب است که مولوی فرموده:

صنع بیند مرد محجوب از صفات / در صفات آن است کو گم کرد ذات
واصلان چون غرق ذاتند ای پسر / کم کنند اندر صفات او نظر
شیشه چندین رنگ و نور او یکی است / که از او این رنگ ظاهر بی شکی است
عامه را با شیشه و سنگ است کار / خاصه را با روشنی باشد قرار
گر نظر در شیشه داری گم شوی / زآن که از شیشه است اعداد دویی
ور نظر بر نور داری وارهی / از دویی و اعداد جسم منتهی[۲۱]

توکّل حقیقی، در این مرتبه از توحید، نصیب می‌شود. زیرا وقتی سالك به چشم دل مر حول و قوتی را از حق مشاهده کرد و جز حق چیز دیگر مؤثّر در وجود ندید، تکیه و اعتماد نیز جز به او نتواند کرد، و حال او در توکّل چون حال مرده‌ای خواهد بود که تسلیم مرده شوی باشد، یا کودکی که داند مادر او را می‌نگرد و در هر حال صلاح کار او را به از خودش می‌داند و نیازی به تقاضا ندارد.[۲۲]

امّا درجهٔ چهارم توحید، درجهٔ کمال آن است که رسیدن به آن مقام، تنها خواص عارفان و مقرّبان و منتهیان را از راه ذوق و حال و کشف ممکن تواند بود. در این حال، عارف خود را نیز نمی‌بیند و در دیدار حق فانی می‌شود، همه را یکی می‌بیند و یکی می‌شناسد و مشاهده و شاهد و مشهود هر سه یکی می‌شود و رنگها همه جای خود را به بی‌رنگی می‌دهند که مرحلهٔ فناء فی‌التوحید و سرّ الاسرار و غیر قابل شرح و بیان است.

بدیهی است توکّل، در این مرحله، قابل تصوّر نیست. زیرا عارف را وجودی بر جای نیست که توکّل کند یا نکند، بلکه در این مرحله، توکّل نقص و نشانهٔ هستی و منافی با فنای محض است:

صبغةالله هست رنگ خمّ هو / پیسها یك‌رنگ گردد اندرو
چون در آن خم افتد و گوییش قم / از طرب گوید منم خم لاتلُم
آن منم خم خود انا الحق گفتن است / رنگ آتش دارد الاّ آهن است
رنگ آهن محو رنگ آتش است / ز آتشی می‌لافد و خامش‌وش است
چون به سرخی گشت همچون زرّکان / پس انا النار است لافش بی‌زبان

۲۰. *تاریخ تصوف در اسلام*، ج ۲، ص ۲۸۷.

۲۱. همان، ج ۲، ص ۲۸۸.

۲۲. برای ملاحظهٔ درجات توکّل، رك: *کیمیای سعادت*، ص ۸۰۹.

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر تورا شکّ است و ظن — آزمون کن دست را بر من بزن
آتشم من گر تو را شد مشتبه — روی خود بر روی من یك دم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا — هست مسجود ملایك ز اجتبا
آتش چه آهن چه لب ببند — ریش تشبیه و مشبّه را بخند[۲۳]

در اشعار بالا، مولوی برای نمایاندن استحالهٔ وجودی، مثال بسیار زیبا و گویای «حدیدهٔ محماة» را پیش کشیده است. در مثال حدیدهٔ محماة که آهن تفته و سرخ شده باشد، انسان آن آهن است: سیاه، دارای جرم و وزن، تاریك و بی‌نور، سرد و سخت. ولی وقتی به خدا نزدیك شد، گرمی و نور تقرّب و عنایت حق در او اثر می‌کند، اکثر خواص آهنی از او دور می‌شود. دیگر تیره و تاریك نیست، سرخ و روشن است؛ سرد نیست، سوزان است؛ و سخت نیست، نرم است. نمی‌توان گفت آهن است؛ چون آهن، نرم و سوزنده و نورانی نیست. و نمی‌توان گفت آتش است؛ چون هنوز جرم و وزن دارد. و آدمی هم که از پرتو عنایات حق بهره‌مند شود، همان گونه خواهد بود: نور الهی، وجودش را روشن می‌کند، و سوزندگی، آلایشهای او را پاك می‌سازد، و به قول مولانا، در خُمِ رنگ حق، همهٔ دو رنگی و چند رنگی‌هایش، رنگ واحد، رنگ خدا می‌پذیرد و از صفات خود فانی می‌گردد و برگزیدهٔ حق و مسجود فرشتگان می‌شود.

می‌بینیم که مولوی، با همهٔ قدرت بیان و لطافت طبع و رسایی تشبیه، باز هم مثال آهن تفته را برای آدمی که استحالهٔ وجودی می‌یابد، کافی و وافی نمی‌شمارد و ریش تشبیه و مشبّه را لایق خنده و سُخره می‌داند. با این همه، وقتی به دشواری تحلیل مسئله توجّه کنیم، دریافته می‌شود که مثال حدیدهٔ محماة، بار مطلب را خوب به دوش کشیده است.

دربارهٔ انواع توکّل، بحث بسیار است و تنها اشاره می‌شود به قول صاحب *قوت القلوب* که می‌نویسد: توکّل خاصان، در صبر بر آزار مردمان است؛ چه گفتاری و چه کرداری. چه، خدا به پیامبر فرمان داد: «فَاتَّخِذْهُ وَکیلاً و اصْبِرْ علیٰ ما یَقولُونَ.»[۲۴] و پیامبران به خدا قول دادند که در برابر آزار مردمان شکیبا باشند و بر خدا توکل کنند: «و لَنَصْبِرَنَّ عَلیٰ ما آذَیْتُمونا و علی اللهِ فَلْیَتَوکَّلِ المتوَکّلونَ.»[۲۵] و هم خدای فرمود: «و دَعْ اَذاهُمْ و تَوَکَّلْ علیٰ اللهِ.»[۲۶]... دیگر توکّل است در صبر

۲۳. مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۲۰.
۲۴. ۹/۷۳ و ۱۰.
۲۵. ۱۲/۱۴.
۲۶. ۴۸/۳۳.

بر نیک‌رفتاری و ترک طلب به سبب حیا و ترس از خدا و محبّت نسبت بدو و بزرگداشت وی. دیگر توکّل است بر او در تسلیم بودن به فرمان وی و رضا دادن بدان... چه، اگر کسی خدای را وکیل خویش شمرد، باید که هر چه او اراده می‌کند خوش دارد. دیگر توکّل بر او در روزی و تسلیم بودن بدانچه تعیین کرده است از تلخ و شیرین و نیک و بد.[۲۷]

باب چهل و چهارم خلاصهٔ شرح تعرّف، به توکّل اختصاص دارد و در آغاز می‌نویسد که:

«هر که را ایمان درست است، به توکّل مأمور است؛ چنان‌که فرمود: و علیٰ اللهِ فَتَوَکَّلوا اِنْ کُنْتُمْ مؤمنین. و نیز فرمود: و علی اللهِ فَلْیَتَوَکَّلِ المُتَوَکِّلون. مر توکل را به ایمان مقیّد کرد، و هر چه به چیزی مقیّد بود، زوال وی زوال آن چیز واجب کند یا وَهْن وی.

«سری سقطی گفت: توکل آن است که بیرون آیی از حول و قوّت خویش. یعنی نه هر چه از تو ممنوع گردد، منع آن از خویشتن بینی، و نه هر چه بیابی، یافته به قوّت خویش بینی و اصل توکل، کار خویش به حق سپردن است.

«باز ابو عبدالله القرشی گفت که توکّل آن است که خویشتن را به خدای عزّ و جلّ رها کنی، یعنی همواره باید که او را باشی تا از اندخشیدن[۲۸] بی‌نیاز گردی، که آن که او را باشد، از اغیار ایمن باشد که کسی را بر آن وی دست نیست.»[۲۹]

حمدون قصّار گفته است که تقوی و یقین، همانند دو کفهٔ ترازوست، و توکل به منزلهٔ زبانهٔ ترازوست که به وسیلهٔ آن، کاهش و افزایش دریافته می‌شود.[۳۰]

قطب الدین عبّادی، درجهٔ اول از هفت درجه‌ای را که برای اعمال مُنتهیان برشمرده است، توکل می‌داند:

«خداوند تعالی، بر احوال بندگان، عالم‌تر از ایشان است، و مهمّات بندگان بهتر از ایشان داند و کریم است. هر گه که بنده بر وی توکل کند و تمسّك نماید، خداوند تعالی، به کمال کرم خویش، مهمّات او کفایت کند. مَن أصبَحَ و جَعَلَ هُمُومَهُ هَمّاً واحداً کفاهُ اللهُ هُمومَ الدُّنیا و الآخِرَة؛ مهتر انبیا چنین خبرداده است که هر بنده‌ای که بامداد از خواب برخیزد و جمله اندیشه‌های خود به یك اندیشه باز آرد و از جمله اعراض کند و بر خداوند خود توکّل کند، پادشاه جلّ و علا آن یك اندیشهٔ بنده، جملهٔ مهمات او را کفایت کند...

---

۲۷. *قوت القلوب*، ج ۲، ص ۱۷ - ۱۸.

۲۸. اندخشیدن = اندخسیدن، به معنی پناه جستن = پناه بردن است.

۲۹. *خلاصهٔ شرح تعرّف*، ص ۳۰٦ - ۳۰۸.

۳۰. *عوارف المعارف*، ص ۵۰۰.

«و توکل، اعتماد کردن است بر قضا، و تمسّك کردن به فضل خداوند.آن مقـدار که بنده در طلب معیشت خود و کسب مهمّات خود روزگار برد از لوازم دین و مهمات اوامر الهی محروم شـود، هرگز تدارك نپذیرد و آن ثلمه هرگز منسدّ نگردد. پس شـرط بندگی آن اسـت که چـون به حکـم ارادت، سالك طریقت گردد و طالب حقیقت شود که دست از آمال خود بدارد و روی از نصیب خـود جُسـتن، بگرداند و یك باره اعتماد و اعتصـام از خلق ببُرَد و بداند که جملهٔ خـلایق در قید عجـز اسـیرند و در دریای تحیّر غرقه‌اند، توکل بر درگاه خداوند کند و اعتصام به فضل او کند که بنده را خداوند کفـایت است.»[۳۱]

گفتار مشایخ در توکّل

«سُئِلَ أبو عبدِاللهِ القرشیُّ عَنِ التَوکُّلِ فقالَ التَعَلُّقُ باللهِ تَعالیٰ فی کُلِّ حالٍ. فقالَ السائِلُ زِدْنی، فقالَ تَرْكُ کُلِّ سَبَبٍ یُوصِلُ اِلیٰ سَبَبٍ حَتّیٰ یَکونَ الحَقُّ هو المُتَوَلّی لِذلِكَ.»[۳۲]

«حقیقت ایمان، حفظ توکّل باشد با خداوند عَزَّ و جَلَّ.» ابراهیم خواص[۳۳]

«عَلامَةُ المُتَوَکِّلِ ثَلاثٌ لایَسئالُ و لا یَرُدُّ و لا یَحْبِسُ.» سهل بن عبدالله[۳٤]

«و قیلَ التَوَکُّلُ الثِّقَةُ بما فی یدِاللهِ تَعالی و الیَاسُ عَمّا فی أیدی النّاسِ.»[۳۵]

«توکّل، آن است که در حضرت خداوند مسترسل باشی. و مسترسل آن باشد که هر جـا که برند برود.» سهل بن عبدالله تستری[۳٦]

«قالَ الجُنَیدُ: التَوَکُّلُ أنْ تَکونَ للهِ کما لَمْ تَکُنْ فَیَکونَ اللهُ لَكَ کما لَمْ یَزَلْ.»

«قالَ حمدونُ القَصّارُ: التَوَکُّلُ هو الاعتصامُ باللهِ.»[۳۷]

«توکّل، آن است که از حول و قوّت خویش بیرون آیی.»[۳۸]

«از یوسف اسباط آورده‌اند که گفت: عمل کن، عمل مردی که او معـاینه می‌بیند که او را نجـات

۳۱. *التصفیه فی‌احوال المتصوفه*، ص ۱۱۰ - ۱۱٤.

۳۲. *احیاء علوم‌الدین*، ج ۳، ص ۱۸۸.

۳۳. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۷۳.

۳٤. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۸۳

۳۵. همان، ص ۸٦.

۳٦. *شرح تعرف*، ج ۳، ص ۱٤۱؛ *اللمع فی التصوف*، ص ۵۲.

۳۷. *عوارف‌المعارف*، ج ٤، ص ۲۵۲ - ۲۵۳.

۳۸. *شرح تعرف*، ج ۳، ص ۱٤۰؛ *عوارف المعارف*، ج ٤، ص ۲۵۲.

نخواهند داد الاّ بدان عمل، و توکل کن، توکّل مردی که او معاینه می‌بیند که بدو نخواهد رسید الاّ آن‌که حق تعالی در ازل برای او نبشته بود و حکم کرده.»[۳۹]

عزالدین محمود کاشانی، می‌نویسد:

«مراد از توکل، تفویض امر است با تدبیر وکیل علی‌الاطلاق و اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق عَمَّتْ نعماؤهُ و تَقَدَّسَتْ أسماءُهُ.

«حاتم اصم با ابوتراب نخشبی رَحِمَهُما الله، وقتی در بعضی غزوات حاضر بود، حکایت کرد که در آن حال که قتال با کفار درپیوست و از طرفین صفوف کشیده شد، شیخ خود را ابوتراب دیدم که بین‌الصفین بخفت و سر بر سپر نهاد و در خواب رفت، چنان‌که غطیط او استماع می‌کردم. چون بیدار شد و برخاست، گفتم در این وقت عجب دارم از استراحت و نوم که چگونه تواند بود. شیخ گفت اگر این وقت را از وقت زفاف فرقی دانی، تو را از جملهٔ متوکلان نشمارند.»[۴۰]

توکّل، از دیدگاه مخالفان

پاره‌ای از مشایخ، صوفیان را از توکّلی که بر مبنای تنبلی و بیکارگی باشد، برحذر داشته‌اند،که در حقیقت سخنان آنان ردّ توکّل نیست، محکوم کردن بی‌خیالی و بی‌بند و باری است که برخی برای آسایش نفس خود، آن را توکّل نام می‌نهند. توکّل، در معنی درست خود، کوشش برای رسیدن به هدفهای مشروع و دقّت در کار است در عین تکیه به عنایت حق؛ به همان‌گونه که پیغمبر در جواب مردی که گفت شترم را با توکّل به خدا رها کردم، فرمود: «أَعْقِلْها و تَوَكَّلْ» زانویش ببند و هم توکل کن، که مولانا در این زمینه گوید:

گفت پیغمبر به آواز بلند / با توکل زانوی اشتر ببند
گر توکّل می‌کنی در کار کن / کِشت کن پس تکیه بر جبّار کن

و شیخ ابوسعید خرّاز، توکل بی کوشش را طمع بی‌جا و کار ضعفا می‌داند:

«گفت که کفایتهای اهل مملکت از خدای عز و جل راست ایستاده است. چون حال این است، خلق مستغنی گشتند از مقام توکل تا حق تعالیٰ مر ایشان را شغلها کفایت کند. یعنی توکل، کار ضعیفان است و مقام مریدان است که طمع آن‌جا افکنند تا کار ما بسازد. اگر بدیدندی که پیش از ایشان کار ساخته است، خود بدین حاجت نیامدی تا آن همّت که به توکل مشغول کردند، به حق تعالی مشغول کردندی. و چون مقام، مقام صفا گردد، پس زشت باشد تقاضا کردن اهل صفوت را.

---

۳۹. *تذکرةالاولیاء*، نیمهٔ دوم، ص ۶۳.

۴۰. *مصباح‌الهدایه*، ص ۳۹۶ - ۳۹۸.

هر چه بیند، همه راست بیند، عطا راست بیند و منع هم راست بیند، تقاضا اندر میانه نماند. تقاضا خصومت باشد، و با دوست خصومت روی ندارد.

«باز گفت شیخ ابی‌سعید خراز مر توکل کردن را بر خدای عز و جل از بهر کفایت تقاضا همی‌خواهد؛ چنان‌که شیخ ابوبکر شبلی گفت که توکل کردن گدایی نیکوست. یعنی چون توکل بدان کنی تا مرا به کس نماند و کارهای من راست دارد، این تقاضاست اندر سکوت. عام به سؤال زبان تقاضا کنند و خاص همی به توکل سرّ تقاضا کنند. چون مقام صفا باشد، نه بنده مر خویشتن را بیند و نه مر خویشتن را چیزی بیند. چون مر او را به نزدیك حق تعالی حقی نباشد، چه تقاضا کند؟

«باز گفت بزرگی مر ابراهیم خواص را گفت: تصوف تو مر تو را کجا رسانید؟ گفت: به مقام توکّل رسیدم. گفت: هنوز اندر آبادان کردن شکمی. یعنی توکل از بهر آن است تا مر مرا فارغ دارد از طلب کفایت تا به خدمت پردازم به وقت بایست چون به من رساند. پس این نیز هم تیمار نَفْس بردن است، و تیمار نَفْس بردن، شکم آبادان کردن است. توکّل کفایت از بهر بقا و صلاح نفس باید و عارفان را خود با نفس آشتی نیست و میان بقا و هلاك نفس پیش ایشان فرق نیست، و آنچه دوست کند، بر کَرْدِ وی اعتراض نیست. پس توکل کردن برای کفایت چه به کار آید؟

«باز گفت: توکل کردن تو بر خدای عزّ و جلّ از بهر نفس است تا او را مکروهی پیش نیاید یا بلا یا فقر یا فاقت یا آنچه بدین ماند. و ان که اندر احتراز نفس سعی کند، نفس پرست باشد نه حق - پرست باشد. حکم بندگی تسلیم است تا خداوند هر چه خواهد کند.»[41]

حافظ فرماید:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است   راهرو گر صد هنر دارد توکّل بایدش[42]

٤١. خلاصهٔ شرح تعرّف، ص ۳۰۸ - ۳۱۱.

٤٢. دیوان حافظ، ص ۱۸۷.

جمع و تفرقه

جمع، در لغت، به معنی فراهم آمدن، و تفرقه به معنی پراکندگی است، و بنا به نقل صاحب *مصباح‌الهدایه*، لفظ جمع، در اصطلاح صوفیان، عبارت است از رفع مباینت و اسقاط اضافات و افراد شهود حق تعالی، و لفظ تفرقه اشارت است به وجود مباینت و اثبات عبودیّت و ربوبیّت و فرق حق از خلق. پس جمع بی تفرقه، عین زندقه بود، و تفرقهٔ بی جمع، محض تعطیل، و جمع با تفرقه، حق صریح و اعتقاد صحیح. چه، حکم جمع تعلق به روح دارد و حکم تفرقه تعلق به قالب، و مادام تا رابطهٔ ترکیب میان روح و قالب باقی بود، اجتماع جمع و تفرقه از لوازم وجود بود. واسطی گوید: اِذا نَظَرْتَ اِلیٰ نَفْسِکَ فَرَّقْتَ و اِذا نَظَرْتَ اِلی رَبِّکَ جَمَعْتَ و اِذا کُنْتَ قائماً بِغَیْرِکَ فَاَنْتَ فانٍ. بلا جمعٍ و لا تفرقةٍ. و این حال را صوفیان جمع‌الجمع نامند. پس هر که در طاعت، به کسب خود نگرد، در مقام تفرقه باشد، و هر که به فضل حق نگرد، در مقام جمع بود، و هر که از خود و اعمال خود به کلی فانی شود، در مقام جمع‌الجمع بود.[1]

ابونصر سراج، در این باره، چنین می‌نویسد:

«الجَمعُ لَفْظٌ مُجْمَلٌ یُعَبِّرُ عَنْ اِشارَةِ مَنْ اَشارَ اِلیٰ الحَقِّ بلا خلقٍ. قبلٍ و لا کونٍ. کانَ اِذْ اَنَّ الکونَ و الخَلْقَ مُکَوَّنانِ. لا قوامَ لَهُما بِنَفْسِهِما لاَنَّهُما وجودٌ بینَ طَرَفَیْ عَدَمٍ. و التَّفْرِقَةُ ایضاً لفظٌ مجمَلٌ یُعَبِّرُ عَنْ اِشارَةِ مَنْ اَشارَ اِلیٰ الکونِ و الخَلْقِ، و هُما اَصْلانِ. لا یستغنی اَحَدُهُما عَنِ الآخَرِ فَمَنْ اَشارَ اِلیٰ تَفْرِقَةٍ بلا جمعٍ فَقَدْ جَحَدَ الباریَ و مَنْ اَشارَ الی جمعٍ بلا تفرقةٍ فَقَدْ اَنْکَرَ قدرةَ القادرِ فاذا جَمَعَ بینَهُما فَقَدْ وَحَّدَ.»[2]

هجویری، در بیان عقاید و تعریف فرقهٔ سیاریّه، پس از معرفی ابوالعباس سیاری پیشوای این

---

۱. *مصباح الهدایه*، ص ۱۲۸ - ۱۲۹.

۲. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۳۹ - ۳۴۰.

گروه، می‌نویسد:

«عبارات ایشان را بنا بر جمع و تفرقه باشد، و این لفظی است مشترك میان جملهٔ اهل علوم، و هر گروه اندر صفت خود مر این لفظ را کار بندند مر تفهیم عبارات خود را، اما مراد هر یك از آن چیزی دیگر است؛ چنان که حسابیان، به جمع و تفرقه مراد اجتماع و افتراق اعداد چیزی خواهند، و نحویان اتفاق اسامی لغوی و افتراق معانی آن، و فقها جمع قیاس و تفرقهٔ نص و یا بر عکس این، و اصولیان جمع صفات ذات و تفرقهٔ صفات فعل. اما مراد این طایفه بدین نه این جمله بود که یاد کردیم.»

بعد، هجویری شرح مفصلی دربارهٔ جمع و تفرقه می‌آورد و سخن چنین آغاز می‌کند:

«جمع کرد خدای تعالی خلق را اندر دعوت قوله تعالی و الله یَدْعوا اِلیٰ دارِ السّلام[۳]، آنگاهشان فرق کرد اندر حق هدایت و گفت قوله تعالی و یَهدِی مَنْ یَشاءُ اِلیٰ صِراطٍ مُستقیم[۴]، جمله را بخواند از روی دعوت و گروهی را براند به حکم اظهار مشیّت، جمع کرد و جمله را فرمان داد و فرق کرد. گروهی را به خذلان مطرود کرد، بعضی را به توفیق قبول گردانید، و نیز جمع کرد به نهی و فرق کرد، گروهی را عصمت داد و گروهی را میل آفت. پس بدین معنی جمع حقیقت و سر معلوم و مراد حق باشد، و تفرقه اظهار امر وی؛ چنان که ابراهیم را فرمود که حلق اسماعیل ببر و خواست کی نبرد، ابلیس را گفت سجده کن آدم را و خواست کی نکند و نکرد، و مانند این بسی است، الجَمعُ ما جمعَ بأوصافِهِ و التفرقةُ ما فرّقَ بأفعالِهِ، این جمله انقطاع ارادت باشد و ترك تصرف خلق اندر اثبات ارادت حق. و اندر این مقدار که یاد کردیم اندر جمع و تفرقه، اجماع است مر جملهٔ اهل سنت و جماعت را بدون معتزله.

«و باز جمهور محققان تصوف را نضرَ اللهُ وجوهَهُم اندر مجاری عبارات و رموزشان مراد به لفظ تفرقه، مکاسب است و به جمع، مواهب یعنی مجاهدت و مشاهدت. پس آنچ بنده از راه مجاهدت بدان راه یابد، جمله تفرقه باشد، و آنچ صرف عنایت و هدایت حق تعالی باشد، جمع بود، و عزّ بنده اندر آن بود کی وجود افعال خود و امکان مجاهدت به جمال حق از آفت فعل رسته گردد و افعال خود را اندر افضال حق مستغرق یابد و مجاهدت را اندر حق هدایت منفی، و قیام کل وی به حق باشد و حق تعالی محول اوصاف او و فعلش را جمله اضافت به حق تا از نسبت کسب خود رسته گردد؛ چنان که پیغمبر (عم) ما را از جانب خدا خبر داد:

چون بندهٔ ما به مجاهدت به ما تقرب کند، ما وی را به دوستی خود رسانیم و هستی وی را اندر

---

۳. ۲۵/۱۰.

۴. ۲۵/۱۰.

وی فانی گردانیم و نسبت وی از افعال وی بزداییم تا به ما شنود آنچ شنود و به ما گوید آنچ گوید و به ما بیند آنچ بیند و به ما گیرد آنچ گیرد.»[۵]

مستملی بخاری، دربارهٔ جمع و تفرقه، بیان ساده و زیبایی دارد که عیناً نقل می‌شود:

«این طایفه را لفظی است که گویند فلان مجتمع است و فلان متفرق است، و از این جمع و تفرق، جمع و تفرق سر خواهند. و این مبتذل است میان هر طایفه که کسی که او با همه کس صحبت کند و آمیزش کند گویند فلان پراکنده صحبت است، و چون دست در همه کاری درزند گویند فلان پراکنده کار است، و این جمع و تفرقهٔ باطن خواهند. ¶ چون بنده یك هم و یك همت گردد و همه یك معنی را طلب کند، او را مجتمع خوانند. و چون همت او هر چیز جوید، او را متفرق خوانند. و این نیز در میان دوستی مخلوقان مبتذل است که چون کسی کسی را دوست دارد گویند فلان جمله فلان را گشته است، یعنی همه همت و مراد او را می‌جوید...

«اول مقامی در جمع این طایفه را آن است که همت بنده جمع گردد ¶ آن، آن باشد که همهٔ همتهای خویش یك همت گرداند، ¶ فی الحدیثِ مَنْ جَعَلَ الهمومَ هَمّاً واحِداً یعنی همَّ المَعادِ کَفاهُ اللهُ سائِرَ همُومِهِ؛ هر که اندوههای خویش را یك اندوه گرداند و آن هم آن جهانی است، خدای عز و جل، همهٔ اندوهان او کفایت گرداند. یعنی چون سرّ و ظاهر خویش بر شغل عقبی افکند، حق تعالی او را از شغل این جهان فارغ گرداند تا سرّ او به چیزی مشغول نگردد.

«آن تفرقه کز پس این جمع آید، آن باشد که میان بنده و میان همتهای او جدایی افتد در حظوظ، و نیز جدایی افتد میان او و میان طلب کردن آنچه او را در آن رفق با لذت باشد، آنگاه این بنده باشد فراق افتاده میان او و میان نفس او تا هر حرکات آرد نه نفس را آرد... و جمله معنی آن است هم چندان که او را جمع افتد به مشاهدهٔ حق، هم چندان تفرق افتد از مشاهدهٔ خلق تا جنبش او همه برای حق باشد نه برای خلق. و نفس هم از جملهٔ خلق است، باید که نخست این تفرقه میان او و میان نفس افتد؛ از بهر آن که هر که با خلق سازد از بهر نفس سازد، اما هرکه با حق سازد از بهر سر سازد، و حیات نفس در صحبت خلق است و هلاك نفس در صحبت حق.»[۶]

سید شریف علی بن محمد جرجانی، در کتاب *تعریفات*، می‌نویسد:

فرق، آن است که به تو نسبت داده شود، و جمع، آن است که از تو سلب شود؛ به این معنی که امور کسبی بنده، از قبیل قیام به وظایف بندگی و آنچه شایستهٔ احوال بشریت است، فرق است، و آنچه از طرف حق باشد، از قبیل پیدا شدن معنی و ظهور لطف و احسان، جمع است، و بنده ناگزیر

---

۵. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۲۳ - ۳۲۶ با حذف و تلخیص.

۶. *شرح تعرف*، ج ٤، ص ٦٠ - ٦٤.

به داشتن هر دو است. زیرا هر که تفرقه نداشته باشد بندگی ندارد، و هر که جمع نداشته باشد، معرفت ندارد. این که بنده می‌گوید «اِیّاکَ نَعْبُدُ»، اثبات تفرقه است (به اثبات بندگی)، و این که می‌گوید «اِیّاکَ نَسْتَعینُ»، طلب جمع است[۷] بنابراین، تفرقه آغاز ارادت است و جمع انجام آن.[۸]

محیی الدین ابن العربی، در تعریف جمع، می‌نویسد:

«الجَمعُ اِشارةٌ اِلیٰ حق بلا خَلق، و جمعُ‌الجمع: الاستهلاکُ بالکلّیةِ فی الله.»[۹]

سهروردی، جمع و تفرقه را بر اساس آیات قرآن توجیه می‌کند و می‌گوید:

«أصلُ الجمع و التفرقةِ قولُهُ تعالی: ﴿شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لا اِله الاّ هُوَ﴾[۱۰] فهذا جمعٌ، ثم فرَّقَ فقالَ: ﴿و الملائکةُ و اولوا العلم﴾[۱۱] و قولُهُ تعالی: ﴿آمَنّا بالله﴾[۱۲] جمعٌ، ثمّ فرَّقَ بقولِهِ: ﴿و ما اُنْزِلَ اِلَینا﴾[۱۳] و الجمعُ أصلٌ و التفرقةُ فرعٌ.

«قالَ الجُنَیدُ: القُرْبُ بالوَجْدِ جَمعٌ و غَیبَتُهُ فی البشریةِ تفرقةٌ.»[۱۴]

قطب الدین منصور عبادی، در کتاب *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ضمن بیان احوال، در مرتبت پنجم، از جمعیت و تفرقه سخن می‌گوید و ظاهراً از معنی حقیقی این دو اصطلاح صوفیانه، غافل مانده است، و بر خلاف همهٔ مشایخ صوفیه، تفرقه را تفرقهٔ خاطر به معنی تردید و شک در حقیقت گرفته، و از این رو آن معنی هم که برای جمع آورده است، چون برابر تفرقهٔ واقعی نیست، خارج از اصطلاح است و غیر قابل اعتنا. عبادی، می‌نویسد:

«بدان که تفرقهٔ خاطر و تردّد نظر، از شکّ تولّد کند و به شرک انجامد، و جمعیت خاطر، از کمال بصیرت و نور محبّت تولّد کند و به توحید و تسلیم انجامد... و جمعیت از لوازم طریقت است و تفرقه از دلایل غفلت، و هرگز طریقت با غفلت جمع نشود.»[۱۵]

در حالی که سخن غالب مشایخ بزرگ همانند گفتار شیخ الاسلام سهروردی است که می‌گوید:

«فَکُلُّ جَمعٍ بلا تفرقةٍ زَنْدَقَةٌ و کلُّ تفرقةٍ بلا جمعٍ تعطیلٌ.»[۱۶]

۷. همچنین رجوع شود به: *رسالهٔ قشیریه*، ص ۳۸.

۸. جرجانی، *تعریفات*، ص ٦۸.

۹. *اصطلاحات فتوحات‌المکیه*، ص ٤.

۱۰ و ۱۱. ۱۸/۳.

۱۲ و ۱۳. ۱۳٦/۲.

۱٤. *عوارف‌المعارف*، ص ۵۲٤ - ۵۲۵.

۱۵. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۱۷۳ - ۱۷٤.

۱٦. *عوارف المعارف*، ص ۵۲٤.

حافظ فرماید:

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع   به حکم آن که چو شد اهرمن سروش آمد[۱۷]

۱۷. دیوان حافظ، ص ۱۱۹.

حجاب، مانع وصول به حق

حجاب، در لغت، به معنی پرده و فاصل بین دو چیز است، و به اصطلاح صوفیه، هر چیزی است که انسان را از حق تعالی باز دارد.

ابونصر سراج، حجاب را چنین تعریف کرده است:

«الحِجابُ حائِلٌ يَحولُ بينَ الشَّيءِ المَطلوبِ المَقصودِ و بينَ طالِبِهِ و قاصِدِهِ. كانَ سريُّ السقطيُّ رَحِمَهُ اللهُ يَقولُ اللّهُمَّ مَهمَا عَذَّبْتَني بشَيءٍ فلا تُعَذِّبْني بذُلِّ الحِجابِ.»[1]

هجویری می‌گوید:

«حجاب دو است، یکی حجاب رینی نَعوذُ باللهِ مِنْ ذلِكَ و این هرگز برنخیزد، و یك حجاب غینی و این زودتر برخیزد. و بیان این، آن بود که بنده‌ای باشد که ذات وی حجاب حق باشد تا یکسان باشد نزدیك وی حق و باطل، و بنده‌ای باشد که صفت وی حجاب حق باشد و پیوسته طبع و سرش حق همی طلبد و از باطل می‌گریزد. پس حجاب ذاتی که رینی است هرگز بر نخیزد. و معنی رین و ختم و طبع یکی است؛ چنان که خدای تعالی گفت: كَلاّ بَلْ رانَ علىٰ قُلوبِهِمْ ما كانوا يَكْسِبونَ[2]... و حجاب صفتی که آن غینی بود روا باشد که وقتی دون وقتی بر خیزد که تبدیل ذات اندر حکم غریب و بدیع باشد و اندر غین ناممکن، اما تبدیل صفت چنان که هست روا باشد. و مشایخ این قصه را در معنی رین و غین اشاره‌ای لطیف است؛ چنان که جنید گوید: رین، از جملهٔ وطنات است و غین از جملهٔ خطرات، وطن پایدار بود و خطر طاری، چنان که از هیچ سنگ آینه نتوان کرد اگر چه صقالان بسیار مجتمع گردند، و باز چون آینه زنگ گیرد به مصقله صافی شود، از آنچه تاریکی اندر

---

۱. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۵۲.

۲. ۸۳/۱۴.

سنگ اصلی است و روشنایی اندر آیینه اصلی؛ اصل پایدار بود آن صفت عاریتی را بقا نباشد.»[۳]

ابن العربی، حجاب را هر چیزی می‌داند که مطلوب را از چشم مستور دارد، و میر سید شریف جرجانی می‌نویسد که: حجاب نزد اهل حق، انطباع صور کونیه است در قلب که مانع از قبول تجلی حق می‌گردد.[۴]

مستملی بخاری می‌نویسد:

«حجابها چهار است: دنیا و نفس و خلق و شیطان. دنیا، حجاب عقبی است. هر که با دنیا بیارامد، عقبی را بگذارد. و خلق، حجاب طاعت است. هر که بر پای خلق مشغول گردد، طاعت را بگذارد. و شیطان، حجاب دین است. هر که موافقت شیطان کند، دین را بگذارد. و نفس، حجاب حق است. هر که به هوای نفس رود، خدای را بگذارد؛ چنان که خدای می‌گوید: أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ.[۵] آن کس که بر هوای نفس خویش رفت گفت او هوای خویش را خدای خویش گرفته است. و تا این چهار حجاب از پیش دل بر نخیزد، نور معرفت در دل راه نیابد.»[۶]

حجةالاسلام محمد غزالی، علم را نیز در این راه حجابی می‌داند و می‌گوید:

«و همانا که شنیده باشی از صوفیان که گویند (علم حجاب است از این راه) و انکار کرده باشی، این سخن را انکار مکن که این حق است. چه، محسوسات و هر علم که از راه محسوسات حاصل شود، چون بدان مشغول و مستغرق باشی، از این محجوب باشی.

«و مثل دل چون حوضی است، و مثل حواس چون پنج جوی است. که آب از وی به حوض آید از بیرون؛ اگر خواهی که آب صافی از قعر حوض بر آید، تدبیر آن است که این آب جمله از وی بیرون کنی و گل سیاه که از اثر این آب است هم بیرون کنی و راه همهٔ جویها ببندی تا نیز آب نیاید، و قعر حوض همی کنی تا آب صافی از درون حوض پدیدار آید. و تا حوض بدان آب که از بیرون درآمده است مشغول باشد، ممکن نشود از درون وی آب برآید. همچنین این علم که از درون دل بیرون آید، حاصل نیاید تا از هرچه از بیرون درآمده است خالی شود.

«اما عالم اگر خویشتن را خالی کند از علم آموخته و دل بدان مشغول ندارد، آن علم گذشته وی را حجاب نباشد و ممکن بود که این فتح وی را برآید؛ همچنان که چون دل از خیالات و محسوسات خالی کند، خیالات گذشته وی را حجاب نکند.

---

۳. *کشف المحجوب*، ص ۵.

۴. *تاریخ تصوف*، ج ۲، ص ۶۴۳؛ *تعریفات*، ص ۷۳.

۵. ۲۳/۴۵.

۶. *شرح تعرف*، ج ۱، ص ۲۶.

«و سبب حجاب آن است که چون کسی اعتقاد اهل سنت بیاموخت و دلیلهای وی چنان که جدل و مناظره گویند بیاموخت و همگی خویشتن بدان داد و اعتقاد کرد که ورای این خود هیچ علم نیست و اگر چیزی دیگر در دل وی آید گوید: «این خلاف آن است که من شنیده‌ام و هر چه خلاف آن است باطل باشد»، ممکن نشود که این کس را هرگز حقیقت کارها معلوم شود،که آن اعتقاد که عوام خلق را بیاموزند، قالب حقیقت بود نه عین حقیقت؛ معرفت تمام بود که آن حقایق از آن قالب مکشوف شود چنان که مغز از پوست.»[۷]

نجم الدین رازی، هر چیز را که مانع دیدار حق گردد، حجاب می‌خواند:

«و حجاب، عبارت از موانعی است که دیدهٔ بنده بدان از جمال حضرت جلّت محجوب و ممنوع است، و آن جملگی عوالم مختلف دنیا و آخرت است که به روایتی هژده هزار عالم گویند و به روایتی هفتادهزار عالم و به روایتی سیصدوشصت‌هزار. آنچه مناسب‌تر است، هفتاد هزار است که حدیث صحیح بدان ناطق است که «إنَّ لله سَبْعینَ الفَ حِجابٍ مِن نورٍ و ظُلمَةٍ.» و این هفتاد هزار عالم در نهاد انسان موجود است و به حسب هر عالَم، انسان را دیده‌ای است که آن عالَم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن عالم.

«و این هفتاد هزار عالَم، در دو عالم مندرج است که از آن عبارت نور و ظلمت کرد، یعنی مُلك و ملکوت و نیز غیب و شهادت گویند و جسمانی و روحانی خوانند و دنیا و آخرت هم گویند؛ جمله یکی است عبارات مختلف می‌شود.

«و انسان، عبارت از مجموعهٔ این دو عالَم است که قدرت لایزالی جمع بین الضدّین کرده است و هفتاد هزار دیده که ادراك هفتاد هزار عالَم کند در مدرکات دو عالم انسان مندرج گردانیده، چون حواس خمسه که به جسمانیت انسان تعلق دارد و جملگی عوالم جسمانیّات بدان پنج حس ادراك کند، و چون مدرکات باطنی پنجگانه که به روحانیت انسان تعلّق دارد و جملگی عوالم روحانیّات بدان ادراك کند و آن را عقل و دل و سرّ و روح و خفیّ خوانند...»[۸]

هم نجم الدین دایه، در بیان مقام دوم شیخی، به حجاب اشارتی دارد:

«مقام قبول حقایق از اتیان حضرت است بی‌واسطه، و آن میسّر نشود تا به کلّی از حُجُبِ صفات بشری و روحانی خلاص نیابد. زیرا که هر چه از پس حُجُب آید، به واسطه آید، اگر چه بعضی چنان نماید که بی واسطه است؛ چنان که موسی علیه‌السّلام بی واسطه کلام می‌شنید و به حقیقت بی‌واسطه نبود، گاه شجر واسطه بود... و گاه ندا و صوت.

۷. *کیمیای سعادت*، ص ۲۹ - ۳۰.

۸. *مرصادالعباد*، ص ۳۱۰ - ۳۱۱.

«در بدایتِ نبوت خواجه را علیه‌السلام چون رفع حُجُب به کمال نرسیده بود، وحی حق به واسطه می‌یافت که: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الاَمینُ علی قلبِكَ.[۹] در شب معراج، چون کشف القناع حقیقی بود، واسطه از میان برخاست که: فَاَوْحی اِلی عَبْدِهِ ما اَوْحی.»[۱۰]

بایزید بسطامی گوید:

«پرسیدند که راه به حق چگونه است، گفت تو از راه برخیز که به حق رسیدی.»[۱۱]

حافظ گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز[۱۲]

---

۹. ۱۹۳/۲٦ و ۱۹٤.

۱۰. *مرصادالعباد*، ص ۲۳۷ - ۲۳۸.

۱۱. *تذکرةالاولیاء*، ص ۱٤۰، ذکر بایزید بسطامی.

حافظ فرماید:

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی که از ان چهره پرده برفکنم

۱۲. *دیوان حافظ*، ص ۱۸۱.

خانقاه، قرارگاه و محل اجتماع درویشان

معنی خانقاه و علت تاسیس آن و ذکری از رباط و صومعه و زاویه

خانقاه و خانگاه، محلی است که درویشان و مشایخ در آن به سر برده عبادت کنند، خوردنگاه نیز معنی کرده‌اند[1]، و گاه به حذف الف، خانقه[2] و خانگه نیز آمده است.

مقریزی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«الخَوانِكُ، جمعُ خانكاه، و هِیَ كلمةٌ فارسیَّةٌ مَعْناها بیتٌ و قیلَ أصلُها خونقاه، ای الموضِعُ الَّذی یَاكُلُ فیهِ المَلِكُ. و الخَوانِكُ حدثَتْ فی الاسلامِ فی حدودِ الاربعمائةِ مِنْ سِنِیِّ الهِجرةِ و جُعِلَتْ لِتَخَلّی الصُّوفیَّةِ فیها لِعِبادَةِ اللهِ تعالیٰ.»[3]

غالب محققین، کلمهٔ «خانقاه» را معرب خوانگاه، یعنی سفره‌خانه و جای غذاخوردن می‌دانند؛ به اعتبار این که در خانقاه برای صوفیه، خاصه مسافران و راهگذاران، به خصوص در اوایل امر، غذا و وسایل راحت آماده بوده است؛ چنان که مقدسی می‌نویسد:

«دعوتُ فی المَحافِلِ تَكَلَّمْتُ فی المَجالِسِ و اَكَلْتُ معَ الصُّوفیَّةِ الهَرائِسَ و معَ الخانقاهیِّینَ الثَّرائِدَ و معَ النَّواتی العَصائِدَ.»[4]

در حدود *العالم*، در وصف شهر سمرقند، کلمهٔ «خانگاه» به معنی عام آن استعمال شده است و ربطی به صوفیه ندارد:

---

۱. فرهنگ نفیسی، ج ۲، ص ۱۳۱۸؛ *برهان قاطع*، ص ۷۰۸.

۲. بر آستانهٔ میخانه هر که یافت رهی　　ز فیض جام می اسرار خانقه دانست

حافظ

۳. مقریزی، *الخطط المقریزیه*، ج ٤، ص ۲۷۱.

٤. شمس‌الدین مقدسی، *احسن التقاسیم*، چاپ دوم، لیدن، ص ٤٤.

«و اندر وی، خانگاه مانویان است و ایشان را نغوشاك خوانند.»[۵]

در منتخب *رونق المجالس*، این کلمه هم به صورت «خانه‌گاه» و هم به شکل «خانگاه» مکرر آمده است. از جمله:

«چنین گویند که از خانه‌گاه سمرقند، ولیّی دو برخاسته و قصد حج کردند.»[٦]

«وقتی به سمرقند، مردی در خانه‌گاه شد.»[۷]

اما به صورت «خانگاه»:

«یك شب، به خانگاه آن امام متّقیان، قدری طعام آوردند.»[۸]

«چنین گویند که ولیّی از خانگاه سمرقند به جامه‌شور بیرون آمده بودی.»[۹]

سنایی غزنوی، در *کارنامهٔ بلخ*[۱۰] «خانگاه» را به کار برده، که هر دو معنی محل اقامت یا خورش و روزی، با آن تناسب دارد:

این همه زرق و عشوه و بند است　　همه سالوس و ژاژ و ترفند است
دوك و پنبه است و سبحه راهزنان　　خانهٔ شوی خانگاه زنان

آقای همایی، استاد دانشگاه تهران، دربارهٔ این کلمه، چنین می‌نویسد:

«ظاهراً مسلم است که کلمهٔ «خانقاه» اصلا فارسی است معرب خانگاه، یعنی محل خوردن از «خوان» به معنی خوردنی و طبق غذا، و بعضی از «خانه» به معنی منزل گرفته‌اند مرادف منزلگاه. و اساس بنای خانقاه، برای این بوده است که درویشان بی مسکن، خاصه فقرای صوفیه، به هر شهری وارد می‌شوند، جای و منزل و خوراکی داشته باشند، و مصرف عمدهٔ موقوفات خانقاهها همین اطعام فقرا و درویشان بوده است، و از این جهت، در عمارت خانقاهها که نمونه‌های مخروبه‌ای از آنها در بلاد اسلامی، مثل نطنز و اصفهان دیده می‌شود، این آیه را که در حکم شعار اصلی خانقاه است کتیبه کرده‌اند: و يُطْعِمونَ الطَّعامَ عَلىٰ حُبِّهِ مِسْكيناً و يَتيماً و أسيراً. إنّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ لا نُريدُ مِنْكُمْ جَزاءً و لا شُكوراً.»[۱۱]

---

۵. *حدود العالم*، ص ٤۵.

٦. منتخب *رونق‌المجالس*، ص ۳۹.

۷. همان، ص ۵۵.

۸. همان، ص ۵٦.

۹. همان، ص ۷٦.

۱۰. فرهنگ *ایران زمین*، ۱۳٤۳، ص ۳۲۷.

۱۱. ذیل *مصباح‌الهدایه*، ص ۱۵٤.

از گفتار شیخ الاسلام عمر سهروردی نیز برمی‌آید که خانقاه، جای خوردن بوده؛ آن جا که می‌نویسد:

«و يُسْتَحَبُّ الاجتماعُ عَلىَ الطَّعامِ و هُوَ سُنَّةُ الصُّوفيَّةِ في الرُّبُطِ و غيرِها.»[۱۲]

مستملی بخاری، «خانگاه» را به جای «خانقاه» استعمال کرده؛ بدین شرح:

«در زندگانی پیغمبر علیه‌السلام، اهل صفهٔ او بوده‌اند، و این اصلی است در شرف فقرا که خلق ایشان را به این سبب طعن کنند و گویند در خانگاه نشسته‌اند و کاهلی پیشه گرفته، و اصل این از اصحاب صفهٔ پیغمبر علیه‌السلام بود که ایشان از همه عالم بریده بودند.»[۱۳]

صاحب *مصباح‌الهدایه*، در اساس خانقاه، با مستملی بخاری همداستان است و می‌نویسد:

«هر چند بنای خانقاه و اختصاص آن به محل مساکنت و اجتماع متصوفه، رسمی محدث است از جملهٔ مستحسنات صوفیان، و لیکن خانقاه را با صفه‌ای که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول صلّی الله علیه و سلّم مشابهتی و نسبتی هست. چه، صفه مقامی بود در مدینه محل سکون و اجتماع فقرای اصحاب رسول علیه الصلوة والسلام. هر که او را مسکنی نبودی، در آن جا اقامت نمودی، و اگر کسی به مدینه آمدی و آشنایی نداشتی که بدو فرود آید، به صفه نزول کردی؛ چنان که از طلحه روایت است که: كانَ الرَّجُلُ اِذا قَدِمَ المَدينةَ و كانَ لَهُ بها عَريفٌ يَنْزِلُ على عَريفِهِ، فَاِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ بها عَريفٌ، نَزَلَ الصُّفَّةَ و كُنْتُ فى مَنْ نَزَلَ الصُّفَّةَ.[۱۴] و هیچ شك نیست که بنای خانقاه بر صفتی که اصل وضع اوست، زینتی است از زینتهای ملت اسلام.»[۱۵]

تقی‌الدین احمد بن علی بن عبدالقادر بن محمد معروف به مقریزی نیز خانقاه و رباط را حفظ سنت و تقلیدی از صفهٔ رسول اکرم می‌داند و می‌نویسد:

«الرِّباطُ هوَ بيتُ الصوفيَّةِ و مَنْزِلُهُم، و لِكُلِّ قومٍ دارٌ و الرِّباطُ دارُهُمْ، و قَدْ شابَهوا أهْلَ الصُّفَّةِ فى ذلِكَ فالقومُ فى الرِّباطِ مُرابِطون مُتَّفِقونَ على قَصْدٍ واحدٍ و عَزْمٍ واحِدٍ وأحوالٍ مُتَناسِبَةٍ و وُضِعَ الرِّباطُ لِهذا المعنى... و لاتِّخاذِ الرُّبُطِ و الزَّوايا أصلٌ مِنَ السُّنَّةِ و هوَ أنَّ رَسولَ اللهِ صلى اللهُ عَلَيهِ و سَلَّمَ اتَّخَذَ لِفُقَراءِ الصَّحابَةِ الَّذينَ لا ياوونَ اِلى أهلٍ و لا مالٍ مكاناً مِنْ مسجدِهِ كانوا يُقيمونَ بهِ عُرِفوا بأهْلِ الصُّفَّةِ.»[۱۶]

---

۱۲. *عوارف‌المعارف*، حاشیهٔ *احیاءالعلوم*، ج ۳، ص ۲۱۷.

۱۳. *شرح تعرف*، ص ۳۸.

۱٤. این روایت، در *حلیة‌الاولیاء*، ج ۱، ص ۳۷٤ نیز آمده است.

۱۵. *مصباح‌الهدایه*، ص ۱۵۳.

۱٦. *خطط*، ج ٤، ص ۲۹۲ - ۲۹۳.

آنگاه مقریزی، از ۱۲ رباط نام می‌برد و دربارهٔ هر یك به اختلاف شرحی می‌نویسد. نام رباطها بدین قرار است:

۱. رباط‌الصاحب ۲. الفخری ۳. البغدادیة ٤. الست کلیلة ٥. الخازن ٦. رواق ابن سلیمان ۷. داود بن ابراهیم ۸. ابن ابی المنصور ۹. المشتهی ۱۰. الآثار[۱۷] ۱۱. الافرام ۱۲. العلائی.

این رباطها، ظاهراً همه به صوفیان اختصاص نداشته است. چنان که از رباط بغدادیه که تذکارپای‌خاتون، دختر بیبرس، در سنهٔ ۷۸٤ برای زینب دختر ابوالبرکات معروف به بنت بغدادیه ساخته بود زنان عابده و تارك دنیا یا طلاق داده شدگان (تا هنگام یافتن سر و سامان) استفاده می‌کرده‌اند.

اطلاق «رباط» بر خانقاه یا محلی که برای رهگذران و فقرا اختصاص یافته باشد، در لغت و هم در عرف صوفیه سابقه دارد؛ چنان که در *اسرارالتوحید*، مکرّر استعمال شده. از جمله:

«و بیشتر نشست شیخ، به رباط کهن بودی، و آن رباطی است بر کنار میهنه بر سر راه ابیورد، و شیخ ما در آن جا بسیار ریاضت و مجاهدت کرده است، و بالایی است بر سر راه مرو به دروازهٔ میهنه نزدیك، آن را زعقل گویند، و رباطی است در راه طوس از مهنه تا آن جا دو فرسنگ در دامن کوه آن را رباط سرکله خوانند، و رباطی دیگر است بر دروازهٔ میهنه که به گورستان شوند.»[۱۸]

علاوه بر رباط، صومعه (که جایگاه عابدان و زاهدان است) و زاویه را نیز در معنی «خانقاه» و گاه در معنی نزدیك به آن استعمال کرده‌اند. از جمله، هجویری می‌نویسد:

«از ابوالحارث، روایت کنند که گفت من اندر سماع کردن به جد بودم، شبی یکی به صومعهٔ من آمد و گفت...»[۱۹]

در *اسرار التوحید* آمده است که:

«سوراخی به صومعهٔ شیخ کرده بود تا پیوسته شیخ را می‌دیدی و سخن می‌پرسیدی... در صومعهٔ شیخ رفت و از بهر تبرك، از کوزهٔ شیخ از آن موضع که خضر آب خورده بود آب خورد و

---

۱۷. وجه تسمیهٔ آن، این است که بانی آن، تاج الدین محمدبن الصاحب فخرالدین، آن را پی نهاده و قطعه چوبی و آهنی را که از حضرت رسول بر جای ﷺ در نزد بنی‌ابراهیم بوده به شصتهزار درهم خریده و در آن جا نصب کرده است.

۱۸. *اسرارالتوحید*، ص ۳۱.

۱۹. *کشف‌المحجوب*، ص ٥۳٦.

بیرون آمد.»[۲۰]

شیخ عطار، در ذکر حسن بصری، آورده است که:

«یك روز بر در صومعهٔ او کسی نشسته بود، حسن بر بام صومعه نماز می‌کرد.»[۲۱]

همچنین از اوست:

«بر لب فرات در صومعه‌ای شد و آن جا به عبادت خدای مشغول شد.»[۲۲]

«زاویه» نیز به خانقاه اطلاق شده است، و امروز نیز «زاویه» در مورد جایگاههای مقدسی که از نظر مذهبی شرفی و احترامی دارند، به کار می‌رود؛ چنان که زاویهٔ حضرت عبدالعظیم، زاویهٔ مقدسهٔ قم و نظایر اینها، به اعتبار کنجی که از آفات دنیا بدان پناه برند و روی به خداوند جهان آرند.

اما هم به دلالت لغوی «زاویه» و هم بنابه طرز استعمال قدیم این لغت در *اسرار التوحید*، می‌توان اظهار کرد که زاویه غالباً با خانقاه فرق دارد و نسبت آن به خانقاه نسبت محاط به محیط یا جزء به کل است. بدین معنی که خانقاه، جایگاه وسیعی با حجرات بسیار و دارای تشکیلات مفصلی بوده که هر یك از حجرات آن یا جایی که به اقامت درویشی اختصاص می‌یافته زاویه نام داشته است؛ چنان که از این حکایت به خوبی بر می‌آید:

«خواجه بوالفتح شیخ گفت رَحمَةُالله علیهِ که در آن وقت که شیخ قَدَّسَ اللهُ روحَهُ‌العزیزَ به نشابور بود، یك روز شیخ را جامهٔ زیر نو دوخته بودند و بر آب زده و نمازی کرده و بر حبل انداخته تا خشك شود. ایزار پای ضایع شد. هر کسی می‌گفتند این گستاخی که تواند کردن؟ و شیخ در رواق خانقاه نشسته بود و هیچ نمی‌گفت. و پیری بود که در بر شیخ نشسته بود و شیخ او را عظیم دوست داشتی. صوفیان گفتند زاویه‌ها بجوییم و بنگریم تا کجا یابیم. ابتدا بدین پیر کردند که به خدمت شیخ نشسته بود. دست به زیرش بردند، ایزار پای شیخ دیدند بر میان بسته. شیخ را چون چشم بر آن افتاد، فرمود که زاویه‌اش به کوی باز نهید! زاویهٔ پیر به در خانقاه باز نهادند و آن پیر از آن جا بیرون شد و دیگر کس او را ندید.»[۲۳]

عطار نیز در ذکر ابوالعباس نهاوندی همین معنی را از «زاویه» اراده کرده است:

«یك درم به نان دادی تا بر سری زاویه آمدی و با درویشان بخوردی.»[۲۴]

---

۲۰. *اسرارالتوحید*، ص ۲۸۵ - ۲۸٦.

۲۱. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۳٦.

۲۲. همان، ج ۱، ص ٤٤، ذکر حبیب عجمی.

۲۳. *اسرارالتوحید*، ص ۲۵۲.

۲٤. *تذکرةالاولیاء*، ج ۲، ص ۲۵۱.

با این همه، «زاویه» جای به جای، به همان معنی خانقاه به کار رفته است، همچنان که صومعه و رباط.

گفتار دربارهٔ اول کسی که خانقاه ساخت

ابن تیمیه، در رسالهٔ *صوفیه و فقرا*، پس از رد اقوال مختلف، می‌گوید:

«قول معروف آن است که صوفی نسبت به صوف است، و اول ظهور صوفیه در بصره بود، و نیز اول کسی که دیر کوچکی برای صوفیه ساخت بعضی از پیروان عبدالواحد ابن زید بودند، و عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است. صوفیهٔ بصره، در زهد و عبادت و ترس از خدا مبالغه می‌کردند، و در این جهت از مردم سایر شهرستانها ممتاز بودند. این است که ضرب‌المثل شده می‌گفتند فقه کوفی و عبادت بصره‌ای.»[۲۵]

مرحوم دکتر غنی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«زندگی در صوامع و خانقاه نیز تا اندازه‌ای تقلید به مسیحیان و راهبین است، و حتی در کتب تراجم احوال عرفا نوشته‌اند که اول خانقاهی که برای صوفیه بنا شده، به دست یکی از امرای مسیحی بوده است. از جمله جامی در *نفحات‌الانس*، در شرح حال ابو هاشم صوفی از صوفیهٔ قرن دوم هجری نوشته[۲٦]: اول کسی که وی را صوفی خوانند وی بود، و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند. و همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کرده‌اند، آن است که به رملهٔ شام کردند. سبب آن است که امیری ترسا به شکار رفته بود. در راه، دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آن جا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند. آنگاه برفتند. امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید که آن که بود. گفت ندانم. گفت تو را چه بود. گفت هیچ چیز. گفت از کجا بود. گفت ندانم. آن امیر گفت پس این چه الفت بود که شما را با یکدیگر بود. درویش گفت که این ما را طریقت است. گفت شما را جایی هست که آن جا فراهم آیید. گفت نی. گفت من برای شما جایی سازم تا با یکدیگر آن جا فراهم آیید. پس آن خانقاه به رمله بساخت.»[۲۷]

---

۲۵. *تاریخ تصوف*، ص ٤۲.

۲٦. این حکایت را *طرائق الحقائق* نیز در ج ۱، ص ۸۰، نقل کرده است، و این بیت شیخ انصاری را در پایان آن به مناسبت اورده:

خیُر دار حَلَّ فیها خیرُ اربابِ الدِّیار   و قدیماً وَفَّقَ اللهُ خیاراً للخیار

۲۷. *تاریخ تصوف*، ص ۷۵.

اسرار التوحید، در بیان سفر ابوسعید مهنه به نسا چنین آورده است:

«به شهر نسا شد و به زیر شهر، بر آن دیه‌ها بگذشت و به ده ردان منزل کرد و روی به پیسمه نهاد و در آن وقت شیخ احمد نصر که از کبار مشایخ بوده است در شهر نسا بود در خانقاه سراوی که بر بالای شهر است بر کنار گورستان، بر آن کوه که خاك مشایخ و تربت بزرگان آن جاست.

«و استاد ابوعلی دقّاق قدَّسَ اللهُ روحَهُ العزیز، خانقاهی بنا کرده است به اشارت مصطفی صلواتُ اللهِ و سلامُهُ علیه، که چون استاد بوعلی به نسا آمد به زیارت تربت مشایخ، صوفیان را بقعه‌ای نبود. آن شب بخفت. مصطفی را صلواتُ اللهِ و سلامُهُ علیه به خواب دید که او را بفرمود که از جهت صوفیان این جا بقعه‌ای ساز و بر آن موضع که اکنون خانقاه است اشارت فرمود و خطی گرد آن درکشید که چندین باید ساخت. دیگر روز بامداد، استاد بوعلی برخاست و بر کنار این زمین آمد، و آن خط که مصطفی صلواتُ اللهِ و سلامُهُ علیه بر آن جا کشیده بود همچنین بر زمین ظاهر بود و همگان بدیدند، و استاد هم بر آن خط آن خانقاه بنا کرده و بعد از آن، أقدام بسیار عزیزان و مشایخ بدان بقعه رسید. و اساس آن امروز باقی است و ظاهر، و در گورستان به راه کوه که در پهلوی این خانقاه است تربت چهارصد پیر است از کبار مشایخ و مشاهیر اولیا. و بدین سبب، صوفیان نسا را شام کوچك گویند که چندان که به شام تربت انبیاست در نسا تربت اولیاست.»[٢٨]

مقریزی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«و أوّلُ مَن اتَّخذَ بیتاً لِلعبادَةِ زیدُ بنُ صوحانَ بن صبرةَ و ذلِكَ أنَّهُ عَمَدَ اِلیٰ رجالٍ مِنْ أهلِ البَصْرَةِ قد تفرَّغوا للعبادَةِ و لیسَ لَهُمْ تجاراتٌ و لا غلاتٌ فَبَنیٰ لَهُمْ دوراً و أسکَنَهُمْ فیها و جَعَلَ لَهُمْ ما یقومُ بمَصالِحِهِم مِنْ مطعمٍ و مشربٍ و ملبسٍ و غیرِه.»[٢٩]

چند خانقاه قدیمی و کیفیّت ادارهٔ آنها

ابن بَطّوطه، سیّاح معروف نیمهٔ اول قرن هشتم هجری، در کتاب سفرنامهٔ خود موسوم به *تحفةالنظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار*، دربارهٔ یکی از خانقاههای آن روز که در اصفهان واقع و منسوب به علی بن سهل شاگرد جنید بوده است، شرحی می‌نویسد که ترجمهٔ آن چنین است: در اصفهان، به زاویهٔ منسوب به شیخ علی بن سهل شاگرد جنید، فرود آمدم (چهارم جمادی الاخر سال ٧٢٧). جایی بزرگ بود که اهل آن دیار، برای تبرك، به زیارت آن جا می‌آمدند. و در آن جا برای آینده و رونده، طعام حاضر بود، و در آن گرمابه‌ای عجیب که دیوارش از کاشی و کفش از

٢٨. *اسرارالتوحید*، ص ٤٤.

٢٩. *خطط*، ج ٤، ص ٢٧٢.

سنگ مرمر بود وجود داشت. این گرمابه، بر گذرندگان وقف بود و برای ورود بدان هیچ چیز به کار نمی‌بود. پیر این زاویه، مردی نیکوکار و پارسا و زاهد به نام قطب‌الدین حسین بن شیخ صالح ولی‌الله شمس‌الدین محمد بن محمود بن علی معروف به رجاء بود، و برادرش مفتی دانشمند شهاب‌الدین احمد نام داشت. من در این زاویه، نزد شیخ قطب‌الدین، چهارده روز اقامت کردم و از کوشش او در عبادت و دوست داشتن فقیران و تهیدستان و فروتنی او نسبت به آنان، در شگفت ماندم. وی در نیکوداشت و مهمان نوازی من مبالغه بسیار کرد و با لباسی نیکو مرا پوشانید و در ساعتی که به زاویه رسیدم طعام و سه خربزه برایم فرستاد که وصف آن را پیش کرده‌ام[۳۰] و چون آنها هیچ‌گاه ندیده و نخورده بودم.[۳۱]

ابن بطوطه، در *سفرنامهٔ* خود، وصفی راجع به خانقاههای مصر نوشته که قابل عنایت است:

«و اما عدهٔ زوایا که آنها را، خانقاه، می‌نامند بسیار است. امرای مصر، در ساختن خانقاهها، بر یکدیگر پیشی می‌جویند. هر خانقاه، مخصوص گروهی از دراویش است، و بیشتر دراویش از عجم (ایرانیان) می‌باشند که مردمی اهل ادب و در مسلك تصوف صاحب اطلاع هستند. هر یك از خانقاهها شیخی دارد و نگهبانی، و ترتیب کارهایشان عجیب است. از جمله مراسم و مقررات خانقاه، این است که خادم، هر بامداد پیش دراویش می‌آید و هر کدام از آنها غذایی را که میل دارند به او سفارش می‌دهند. و چون وقت خوراك می‌رسد، برای هر کس، پاره نانی با یك ظرف جداگانه شوربا داده می‌شود. دو تن، از یك ظرف غذا نمی‌خورند. در خانقاه، روزی دو بار غذا داده می‌شود. هر یك از دراویش، یك دست لباس تابستانی و یك دست لباس زمستانی و ماهیانه بیست الی سی درهم مقرری، و نیز شبهای آدینه مقداری حلوای شکری و صابون رختشویی و پول حمام و روغن (برای روشن کردن چراغ) دریافت می‌دارند.

«این دراویش مجرد هستند، و برای دراویش متاهل خانقاههای جداگانه هست. دراویش، مکلفند که در نمازهای پنجگانه حاضر شوند و شب را در خانقاه بیتوته کنند، و اجتماعات آنان زیر قبه‌ای در داخل خانقاه منعقد می‌شود.

«دیگر از مراسم درویشان، آن است که هر یك بر سجادهٔ مخصوصی که دارند می‌نشینند و پس از نماز صبح، سوره‌های «اِنّا فَتَحْنا» و «مُلْك» و «عَمّ» را می‌خوانند، و آنگاه جزوه‌های قرآن می‌آورند و هر کس جزوی برمی‌دارد و ختم قرآن می‌گذارند و ذکر می‌گویند، و سپس قاریان به

۳۰. چند سطر پیش‌تر، هنگام وصف اصفهان، خربزهٔ آن را بعد از خربزهٔ بخارا و خوارزم، در جهان بی‌نظیر می‌شمارد.

۳۱. ترجمه از: رحلهٔ *ابن بطوطه*، چاپ مصر، ج ۱، ص ۱۱۹.

عادت اهل مشرق، به قرائت می‌پردازند، و همین مراسم بعد از نماز عصر هم اجرا می‌شود.

«وقتی درویشی در مسافرت می‌خواهد وارد خانقاهی شود، کمر بربسته، سجاده بر دوش افکنده، عصا به دست راست و ابریق به دست چپ، دم در خانقاه می‌ایستد. دربان، ورود او را به خادم خانقاه خبر می‌دهد، و او می‌آید و از درویش پرسش می‌کند که از کدام شهر می‌آید و در سر راه به کدام خانقاه وارد شده و شیخ او کیست. و چون پاسخهای او را درست دریابد، اجازهٔ ورود می‌دهد و سجادهٔ او را در جای مناسبی می‌گسترد و جای طهارتخانه را به او نشان می‌دهد. درویش، پس از تجدید وضو، بر سر سجادهٔ خویش می‌آید و کمر بر می‌گشاید و دو رکعت نماز می‌گزارد و آنگاه با شیخ خانقاه و سایر حاضرین مصافحه می‌کند و در جمع ایشان می‌نشیند.

«دیگر از مراسم درویشان، این است که روزهای جمعه، خادم خانقاه، سجاده‌ها را به مسجد می‌برد و در آن جا می‌گسترد. دراویش هم دسته جمعی با شیخ خود به مسجد می‌آیند، و هر کس روی سجادهٔ خویش نماز می‌گزارد، و بعد از نماز به قرائت قرآن می‌پردازند، و سپس در حضور شیخ، به طور اجتماع، به خانقاه باز می‌گردند.»[۳۲]

راجع به خانقاههای مصر، در *خطط* مقریزی نیز به تفصیل سخن رفته است و از بیست و دو خانقاه معروف که در آن زمان بر جای بوده نام برده است[۳۳] و قریب بیست صفحه دربارهٔ موقوفات و اختلافهایی که دربارهٔ تصرف قسمتی از آنها در نظر حکام و مفتیان وقت وجود داشته و چگونگی اقامهٔ نماز جمعه به وسیلهٔ پیر خانقاه صالحیّه و این که عده‌ای از مردم از همه جا برای ملاحظهٔ آداب و شرکت در مراسم نماز به قاهره می‌آمده‌اند نوشته است.

بنابر آنچه مقریزی ذکر کرده است، تنها در خانقاه صالحیه، سیصد مرد صوفی به سر می‌برده‌اند که هر یك روزی سه گرده نان که هر کدام رطلی وزن داشته و آبگوشتی که سهم گوشت هر نفر ثلث رطل بوده جیره داشته‌اند، و ماهی یك بار برای آنان حلوا می‌پخته‌اند. و به اندازهٔ مصرف، صابون در اختیارشان می‌گذارده‌اند، و سالیانه معادل چهل درهم جامه‌بها به هر صوفی می‌پرداخته‌اند، و نانواخانه و آشپزخانه و گرمابه در نزدیکی خانقاه ساخته شده و دایر بوده است.

---

۳۲. ابن‌بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، ص ۲۶ - ۲۷.

۳۳. نام خانقاهها چنین است:

۱. خانقاه صلاحیه‌دار سعید السعداء؛ ۲. خانقاه رکن‌الدین بیبرس؛ ۳. جمالیه؛ ۴. ظاهریه؛ ۵. شرامیشیه؛ ۶. مهنداریه؛ ۷. بشتاك؛ ۸. ابن غراب؛ ۹. بند قداریه؛ ۱۰. شیخو؛ ۱۱. حاولیه؛ ۱۲. خانقاه الجیغا المظفری؛ ۱۳. سریاقوس؛ ۱۴. ایلان؛ ۱۵. بکتمر؛ ۱۶. قوصون؛ ۱۷. طغای النجمی؛ ۱۸. ام انوك؛ ۱۹. یونس؛ ۲۰. طیبرس؛ ۲۱. اقبغا؛ ۲۲. خانقاه‌الحروبیه.

اما مقرری بعضی صوفیان خانقاهها، از جمله خانقاه سریاقوس، بیش از این مقدار بوده است. در این جا، به نقل مقریزی، هر صوفی روزانه یك رطل گوشت سهم داشته که به وجهی مطبوع پخته به او می‌داده‌اند و چهار رطل نان خوب و ماهی چهل درهم سیم و یك رطل حلوا و دو رطل روغن و به همین میزان صابون و سالیانه مبلغی جامه‌بها. در ماه رمضان و عیدیْن و ایامی از رجب و شعبان و روز عاشورا بر مقرری افزوده می‌شده است، و هر زمان که میوه می‌رسیده، مقداری خریداری و توزیع می‌شده است. به‌علاوه، در خانقاه، مخزنی برای شکر و اشربه و ادویه بوده است و پزشك و جراح و چشم پزشك و آرایشگر داشته‌اند، و در حمام نیز دلاك و سرتراش، از محل وقف، مامور کارهای صوفیان بوده است. و هر ماه رمضان، دیگهای مسی خانقاه را سفید می‌کرده‌اند و دو کوزه و ابریق برای آب خوردن و طهارت به هر یك از آنان داده می‌شده است.[۳۴]

در *اسرارالتوحید*، در نیشابور، از شش خانقاه که از اسامی و پیران آنها معلوم است خانقاههای مهمند نام برده شده، و مسلم است که تعداد خانقاههای نیشابور خیلی بیش از اینها بوده که ذکر شده است. خانقاههای مذکور عبارت است از: خانقاه صندوقی، خانقاه کوی عدنی کوبان، خانقاه شیخ ابو عبدالرحمن سلمی، خانقاه استاد ابوالقاسم قشیری، خانقاه شیخ ابوسعید و خانقاه شیخ علی صندلی.[۳۵]

آداب ورود به خانقاه و رسوم زندگی در آن

هجویری، در این باب، فصلی مشبع به رشتهٔ تحریر درآورده است. از آن جمله می‌نویسد:

«پس باید مسافر را تا پیوسته حافظ سنت باشد. و چون به مقیمی فرا رسد، به حرمت نزدیك وی درآید و سلام گوید. نخست پای چپ از پای‌افزار بیرون کند که پیغمبر (ص) چنین کردی. و چون پای‌افزار در پا کند، نخست پای راست در پای‌افزار کند. و چون پای‌افزار بیرون کند، پای بشوید و دو رکعت نماز کند بر حکم تحیت. آنگاه به رعایت حقوق درویشان مشغول شود. نباید که به هیچ حال بر مقیمان اعتراض کند و یا با کسی زیادتی کند به معاملتی یا سخن سفرهای خود کند یا علم و حکایات و روایات گوید اندر میان جماعت،که این جمله اظهار رعونت بود. و باید که رنج جمله بکشد و بار ایشان تحمل کند از برای خدای را که اندر آن برکات بسیار باشد.»[۳۶]

---

۳۴. برای ملاحظهٔ محل و موقوفهٔ خانقاهها و سایر مسائل مربوط، رجوع شود به: خطط، ج ٤، ص ۲۷۳ - ۲۹۲.

۳۵. *اسرارالتوحید*، ص ۲۲۲، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۸۲، ۲۸۳ و ۲۸٤.

۳٦. *کشف‌المحجوب*، ص ٤٥۱ - ٤٥۲.

از شیخ ابوسعید ابوالخیر در این باره چنین آمده است:

«شیخ یك روز سخن مترسمان می‌گفت. پس گفت اول رسمی بود که مردم به تکلف بکند، آنگه آن عادت شود، آنگه آن عادت طبیعت شود، آنگه آن طبیعت حقیقت شود. پس شیخ ابوبکر مؤدب را گفت برخیز و دوات و کاغذ بیار تا از رسوم و عادات خانقاهیان فصلی بگوییم. چون بیاورد، گفت بنویس و بدان که اندر عادت و رسوم خانقاهیان ده چیزست که بر خود فریضه دارند به سنت اصحاب صفه رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُم، و اهل خانقاه را صوفی از آن گویند که صافی باشند و به افعال اهل صفه مقتدی باشند.

«اما این ده چیز که بر خود فریضه دارند و در موافقت کتاب خدای تعالی و سنت مصطفی علیه‌السلام بود، یکی آن است که جامه پاك دارند که گفت: و ثِیابَكَ فَطَهِّرْ.[۳۷] و پیوسته، با طهارت باشند که گفت: فیهِ رِجالٌ یُحِبُّونَ اَنْ یَتَطَهَّروا و اللهُ یُحِبُّ المُطَّهِّرین.[۳۸]

«دوم آن که در مسجد یا بقعه‌ای از خیر نشینند؛ چنان که گفت: یُسَبِّحُ لَهُ فیها بالغُدُوِّ والآصال. رِجالٌ.[۳۹]

«سیم آن که به اول وقت نمازها به جماعت کنند؛ چنان که گفت: و الَّذینَ هُمْ علیٰ صَلَواتِهِمْ یُحافِظُونَ.[۴۰]

«چهارم آن که به شب بسیار نماز کنند؛ چنان که گفت: و مِنَ اللَّیْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نافِلَةً لَكَ.[۴۱]

«پنجم آن که سحرگاه استغفار و دعا بسیار کند؛ چنان که گفت: و بالأسْحارِ هُمْ یَسْتَغْفِرُونَ.[۴۲]

«ششم آن که بامدادان چندان که توانند قرآن برخوانند و تا آفتاب برنتابد حدیث نکنند؛ چنان که گفت: اِنَّ قُرْآنَ الفجْرِ کانَ مَشهوداً.[۴۳]

«هفتم آن که میان نماز شام و خفتن، به وردی و ذکری مشغول باشند؛ چنان که گفت: و مِنَ اللَّیْلِ فَسَبِّحْهُ و اِدبارَ النُّجوم.[۴۴]

---

۳۷. ۷۴/۴.

۳۸. ۹/۱۰۸.

۳۹. ۲۴/۳۶ و ۳۷.

۴۰. ۲۳/۹.

۴۱. ۱۷/۷۹.

۴۲. ۵۱/۱۸.

۴۳. ۱۷/۷۸.

۴۴. ۵۲/۴۹.

«هشتم نیازمندان را و ضعیفان را و هر که بدیشان پیوست وی را درپذیرند و رنج ایشان بکشند؛ چنان که گفت: و لا تَطْرُدِ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بالغَداةِ والعَشیِّ یُریدونَ وَجْهَهُ.[۴۵]

«نهم آن که بی‌موافقت یکدیگر چیزی نخورند؛ چنان که گفت: والمُوفُونَ بعَهْدِهِمْ اِذا عاهَدوا.[۴۶]

«دهم آن که بی‌دستوری یکدیگر غایب نگردند؛ چنان که گفت: و اِذا کانُوا مَعَهُ علیٰ أمْرٍ جامعٍ لَمْ یَذْهَبوا حَتّی یَسْتَأذِنُوهُ.[۴۷]

«و جز از این اوقات، فراغت ایشان به سه کار بود: یا علم آموختن یا به وردی مشغول بودن یا به کسی راحتی و چیزی رسانیدن.»[۴۸]

سهروردی، دربارهٔ ورود به خانقاه و آداب آن، می‌نویسد که:

«مسافر، باید که نخست پای از گرد راه و عرق بشوید. آنگاه وضو بسازد و دو رکعت نماز بخواند. و تا نپرسند سخن نگوید و تا سه روز جز با اجازه بیرون نرود. و او با حاضران و حاضران با او چون آشنایان کهن و برادران سخن گویند و در برابرش بر پای خیزند و در برش گیرند و خوش آمدِ ورود گویند و با گشاده رویی و محبت رفتار کنند تا خود را ناآشنا نپندارد و وحشت نگیرد. خادم خانقاه، باید که پیشش طعامی گذارد، و مستحب است که او نیز به حق قدوم چیزی به فقرا پیشکش کند. و صوفیه را آمدن مسافر پس از عصر خوش نمی‌آید. چه، شب، هنگام استغفار و توجه به اذکار و عبادت پروردگار است. و اگر کسی که صلاحیت ماندن در خانقاه را ندارد درآید، باید پس از آوردن طعام و رعایت احترام، با لطف کلام به طریق مناسبی از اقامت در آن جا منصرفش سازند.»[۴۹]

دربارهٔ وظایف ساکن خانقاه، شیخ‌الاسلام چنین آورده است که:

«بر فقیر صادق، شرط است که چون ساکن رباط شود و خواهد که از آنچه وقف بر رباط است یا از آنچه به دریوزه برای ساکنان فراهم می‌شود بهره برگیرد، باید چندان به خدا مشغول باشد که مجال کسبش نماند، و الا اگر فرصت بطالت و پرداختن به ناشایست داشته باشد و آنچه شرط اهل ارادت از کوشش و رعایت آداب است به جای نیاورد، سزاوار نیست که از مال رباط استفاده کند، بلکه باید کسب کند و از حاصل کار خود بخورد.»[۵۰]

---

۴۵. ٥٢/٦.

۴۶. ١٧٧/٢.

۴۷. ٦٢/٢٤.

۴۸. *اسرارالتوحید*، ص ۳۳۰ - ۳۳۱.

۴۹. ترجمه و تلخیص از: *عوارف المعارف*، ج ۲، ص ۴۳ - ۵۰.

۵۰. همان، ص ۲۴۲.

در *قابوسنامه* نیز درباب تصوف، نزدیک به همین مضمون، دستور داده شده است:

«چون در خانگاه[۵۱] شود، مانع‌الخیر نباشد، و کسی را از تقرب منع نکند، و نخست پای‌افزار چپ بیرون کند و پای راست درپوشد، و میان بسته درمیان خلق نشود، و آن جا نشیند که سجادهٔ او نهند، و چون بنشیند به دستوری نشیند، و به دستوری دو رکعتی بگزارد، و به هر وقتی که درآید ورود سلام کند یا نکند روا بود، اما بر صباح تقصیر نکند، و صحبت با مردم نیک دارد و از منهیات پرهیز کند.»[۵۲]

عزالدین محمود کاشانی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«بدان که اهل خانقاه، دو طایفه باشند: مسافران و مقیمان. اما رسم صوفیان در سفر، آن است که چون به خانقاهی قصد نزول دارند، جهد کنند تا پیش از عصر به منزل رسند، و اگر در راه به عذری متخلف شوند و وقت عصر درآید، آن شب به مسجد یا گوشهٔ دیگر نزول کنند و روز دیگر به وقت ارتفاع آفتاب قصد خانقاه کنند. و چون در خانقاه روند، اول تحیت مقام را دو رکعت بگزارند، پس سلام کنند و به معانقت و مصافحت با حاضران مبادرت نمایند. و سنت آن است که از جهت مقیمان، به حق القدوم، عراضه‌ای از طعام یا غیر آن در میان آرند، و به کلام مسابقت ننمایند، و سخن تا نپرسند نگویند، و سه روز از خانقاه به قصد مهمی که دارند از زیارت أحیا و اموات بیرون نروند تا هیئت باطن از تغیرات عوارض سفر به قرار خود باز آید و جمع گردد و مستعد لقای مشایخ و اخوان شوند. چه، استیفای حظ خیر از صحبت، به نور جمعیت باطن میسر گردد؛ از بهر آن که نور کلام و سمع به قدر نورانیت دل تواند بود. و چون از خانقاه به قصدی که دارند بیرون خواهند رفت، بی‌اجازت مقدم اهل خانقاه بر خروج اقدام ننمایند. و همچنین در همه چیز، به موافقت رای و استصواب و اجازت او شروع کنند. و چون سه روز بگذرد، اگر نیت اقامت دارند و در اوقات ایشان مجال بطالت بود، خدمتی که بدان قیام نمایند طلب دارند، و اگر اوقاتشان مشغول عبادت بود فَکَفیٰ بالعِبادَةِ شغلاً.

«و اما مقیمان خانقاه باید که مقدم مسافران را به ترحیب و اعزاز تلقی نمایند، و به تودد و طلاقت وجه بدیشان تقرب کنند. و خادم باید که سبک طعامی پیش آورد و با ایشان تازه روی و خوش سخن بود. و اگر مسافری به خانقاه رسد که به مراسم صوفیه مترسم نبود، به نظر حقارت و عدم مبالات در او ننگرند و او را از خانقاه اخراج نکنند و باز نزنند. چه بسیار از اولیا و صلحا از رسوم این جماعت خالی باشند. پس اگر ایشان را به مکروهی ایذا رسانند، ممکن که باطن ایشان از آن مشوش و

۵۱. در منتخب *قابوسنامه*، چاپ نفیسی، این کلمه، در دو مورد، جایگاه نوشته شده که با رعایت مطالب قبل و بعد و این که سخن از پیر و خرقه به میان است، مسلم است که صحیح آن خانگاه و جایگاه مصحف است.

۵۲. منتخب *قابوسنامه*، ص ۳۰۷.

متألم شود و اثر ضرر آن به دین و دنیای موذی لاحق شود. و بهترین اخلاق، رفق دیدار است با مردم، و درشت خویی قولاً و فعلاً نتیجهٔ نفس خبیث است. آمده است که وقتی اعرابیی در مسجد رسول علیه‌الصلوة والسلام بول کرد. بعضی از صحابه خواستند که او را برنجانند. رسول صلی‌الله علیه و سلم منع فرمود و دلوی آب خواست و بفرمود تا آن موضع را بشستند، و اعرابی را به رفق و مدارات مواجب حرمت دین تعریف کردند. و اگر کسی به خانقاه رسد و معلوم شود که صلاحیت مقام ندارد، او را به وجه الطف و حسن کلام، بعد از تقدیم طعام، باز گردانند.»

آنگاه دربارهٔ مقیمان خانگاه و درجات و وظایف آنان به اشباع سخن می‌راند که ملخص آن چنین است:

«مقیمان خانگاه، سه طایفه‌اند: اهل خدمت و اهل صحبت و اهل خلوت. اهل خدمت، طایفه‌ای باشند از مبتدیان که به نو در خانقاه آیند. ایشان را خدمت فرمایند تا بدان واسطه مقبول و منظور دلهای اهل معاملات و منازلات شوند، و از لباس اجنبیت و بعد منسلخ گردند، و آنگاه اهلیت صحبت و استعداد قبول فواید آن یابند، و به برکت صحبت، اقوال و افعالشان به قید حرمت و ادب مقید گردد و بعد از آن شایستهٔ خلوت شوند.

«و اهل خانقاه را همچنان که از اطاعت نصیبی بود، باید که از خدمت هم نصیبی باشد، و یکدیگر را بر کفایت مهمات دینی و دنیوی، تعاون و تناصر لازم دانند.

«اگر وجه طعام ایشان از خانقاه بود و شرط واقف آن که آن را در وجه مصالح ارباب ارادت و سالکان طریقت صرف کنند، بر مترسمان و متشبهان و طایفه‌ای که از معاملات قوالب به منازلات قلوب نرسیده‌اند، حلال نباشد. و اگر خانقاه را وقفی نبود و در وی شیخی صاحب بصیرت حاضر باشد، مریدان را بر مقتضای مصلحت وقت و به حسب استعداد تربیت کنند. اگر مصلحت در ترك کسب و دریوزه بیند، ایشان را بدان فرماید. و اگر اهل خانقاه اخوان باشند و شیخی حاضر نه، آنچه وقت اقتضا کند از این سه طریق اختیار کنند. اگر از جملهٔ اقویا و سالکان باشند و بر توکل و صبر قادر، لایق حال ایشان بر فتوح نشستن بود، و الا کسب یا دریوزه آنچه موافق‌تر بینند اختیار کنند.

«و باید که اهل خانقاه تا ممکن بود با یکدیگر موافقت در ظاهر و باطن رعایت کنند، و در وقت طعام خوردن بر یك سفره جمع شوند، و با یکدیگر به محبت و صفا زندگی کنند، و غل و غش را در خاطر مجال ندهند...

«و اگر جنایتی از یکی صادر شود، باید که بدان وقوف و اصرار ننماید و زود به استغفار آن را تدارك کند، و نشایدکه مجنیٌ علیه رد استغفار او کند، و پیوسته در آن کوشند که به ظاهر و باطن با یکدیگر متفق و متقابل باشند، و این معنی که: و نَزَعْنا ما فی صُدُورِهِم مِنْ غِلٍّ اِخواناً علیٰ سُرُرٍ

مُتَقابِلین[۵۳] وصف حال ایشان گردد.

«بعد از استغفار، سنت آن است که طعامی در میان آرند بر مثال قادمی که از سفر رجوع کند. چه، جانی به واسطهٔ جنایت و ظهور، از دایرهٔ حضور و جمعیت بیرون آمده باشد و به سفر تفرقه و غیبت رفته. پس چون دیگر باره با دایرهٔ حضور رجوع نماید، به حق‌القدوم باید که طعامی پیش آرد و صوفیان آن را غرامت خوانند.»[۵۴]

فواید خانقاه و مقام خدمت در آن

صاحب *مصباح الهدایه*، دربارهٔ فواید تاسیس خانقاه، شرحی نوشته است که ملخص آن چنین است:

«در تاسیس بنای خانقاه، چند فایده است: یکی آن که محل نزول و سکون طایفه‌ای بود از فقرا که ایشان را سکنی و ماوایی دیگر نباشد و خانقاه منزل و خانهٔ ایشان است.

«دوم آن که به سبب مساکنت در وی، متصوفه را با یکدیگر اجتماع و صحبت بیشتر دست دهد و روابط الفت و صفا میان ایشان مؤکد گردد، و از برکت جمعیت ظاهر و باطن و آثار صلوات و دعوات ایشان، عکسی بر چهرهٔ روزگار نزدیکان و دوران تابد، و نوازل بلا و عذاب از ایشان مندفع گردد؛ چنان که در خبر است از رسول صلی‌الله علیه و آله: إنَّ اللهَ تَعالی لَیَدْفَعُ بالمُسْلِمِ الصّالحِ عَنْ مِئَةٍ مِنْ أهْلِ بیتِهِ و مِنْ جیرانِهِ البَلاءَ. و همچنین در خبر است که: إنَّ اللهَ لَیُصْلِحُ بصَلاحِ الرَّجُلِ ولدَهُ و ولدَ ولدِهِ و أهْلَ دُوَیْرَتِهِ و دُوَیْراتِ حولِهِ و لا یَزالُونَ فی حِفْظِ اللهِ مادامَ فیهِمْ. و بعضی حکما گفته‌اند: إرتفاعُ الأصواتِ فی بیوتِ العباداتِ بحُسْنِ النیّاتِ و صَفاءِ الطَّوِیّاتِ یَحُلُّ ما عَقَدَتْهُ الأفلاکُ الدایراتُ.

«فایدهٔ سوم آن که به سبب اتحاد مسکن و اطلاع بر احوال هم، رقیب یکدیگر باشند، و نظر هر یک قیدی بود بر دیگری تا در میدان مخالفات و مساهلات مسترسل نشود، و پیوسته متیقظ و متحفظ بود، و در رعایت تهذیب اخلاق و اعمال و اقوال و افعال، غایت جهد مبذول دارد، و بر عیوب و هفوات یکدیگر، تنبیه و اعلام کنند.

کَأنَّ رقیباً مِنْكَ یَرْعیٰ خَواطِری و آخَرَ یَرْعیٰ ناظِری و لِسانی.»[۵۵]

عوارف المعارف نیز در آغاز باب پانزدهم چنین می‌نویسد:

---

۵۳. ۱۵/۴۷.

۵۴. نقل به اختصار و تلخیص از: *مصباح‌الهدایه*، ص ۱۵۵- ۱۵۹.

۵۵. همان،ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

«اِعْلَمْ اَنَّ تأسیسَ هذهِ الرُّبُطِ مِنْ زینَةِ هذهِ المِلَّةِ الهادِیَةِ المَهْدِیَّةِ، و لِسُکّانِ الرُّبُطِ أحوالٌ تَمَیَّزُوا بها عَنْ غَیْرِهِم مِنَ الطَّوائِفِ و هُمْ عَلیٰ هُدیً مِنْ رَبِّهِمْ... فَهُمْ فی الرُّبُطِ کَجَسَدٍ واحدٍ بِقُلوبٍ مُتَّفِقَةٍ و عَزائِمَ مُتَّحِدَةٍ و لا یوجَدُ هذا فی غیرِهِم مِنَ الطَّوائِفِ.»[56]

اما دربارهٔ ارزش و مقام خدمت در خانقاه، چون تصوف اصولاً بر بنیاد محبت و خدمت استوار است، نیازی به بحث و ایراد شواهد بسیار نیست. تنها، خبری از حضرت رسول و سخن زیبایی از پیر صوفیان بوسعید آورده می‌شود.

در باب یازدهم از *عوارف‌المعارف*، خبری از حضرت رسول به ده واسطه که اول آنها ابو زرعه و آخر آنها انس است، دربارهٔ فضل خدمت بر به جا آوردن نوافل آمده است که عیناً نقل می‌شود:

«قالَ ابو زرعةَ قالَ اَخْبَرَنی عَنْ... عَنْ اَنَسٍ قالَ کُنّا مَعَ رَسولِ اللهِ صَلَّیٰ اللهُ عَلَیهِ و سَلَّمَ فَمِنَّا الصّائِمُ و مِنّا المُفْطِرُ، فَنَزَلْنا مَنْزِلاً فی یومٍ حارٍ شَدیدِ الحَرِّ فَمِنّا مَنْ یَتَّقی الشَّمْسَ بیدِهِ و اَکْثَرُنا ظِلاً صاحِبُ الکِساءِ یَسْتَظِلُّ بهِ فنامَ الصّائِمونَ و قامَ المُفْطِرونَ فَضَرَبُوا الأبنیةَ و سَقَوا الرُّکابَ فقالَ رَسولُ اللهِ صَلَّیٰ اللهُ عَلَیهِ و سَلَّمَ ذَهَبَ المُفْطِرونَ الیومَ بالأجْرِ و هذا حَدیثٌ یَدُلُّ عَلیٰ فضلِ الخِدمَةِ عَلیٰ النّافِلَةِ.»[57]

محمد بن منور، چنین می‌نویسد:

«روزی شیخ در نشابور مجلس می‌گفت. در میان سخن، گفت از سر خانقاه تا به بن خانقاه همه گوهر است ریخته، چرا برنچینید؟ خلق باز نگریستند، پنداشتند گوهر است تا بر گیرند، چون ندیدند گفتند ای شیخ ما گوهر نمی‌بینیم، شیخ گفت: خدمت خدمت.»[58]

حافظ، غالباً «خانقاه» را در مقابل «خرابات» آورده، و بر شیوهٔ خاص ملامتیش، گاه خرابات و میخانه را بر آن ترجیح نهاده است. از جمله:

منم که گوشهٔ میخانه خانقاه من است   دعای پیر مغان ورد صبحگاه من است[59]

■

در میخانه‌ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود   گرت باور بود ورنه سخن این بود و ما گفتیم[60]

---

۵۶. *عوارف المعارف*، ص ۲۳۰ - ۲۳۱.

۵۷. همان، ص ۲۰۰.

۵۸. *اسرار التوحید*، ص ۲۲۶.

۵۹. *دیوان حافظ*، ص ۳۸.

۶۰. همان، ص ۲۵۵.

ساقی بیار آبی از چشمهٔ خرابات تا خرقه‌ها بشوییم از عجب خانقاهی[٦١]

اما در آن شیوه که حافظ راست، خانقاه و خرابات را تفاوتی نیست؛ چنان که خود گوید:

تو خانقاه و خرابات در میانه مبین خدا گواه که هر جا که هست با اویم[٦٢]

٦١. همان، ص ٣٤٨.

٦٢. همان، ص ٣٦٢.

DATE LABEL

خرابات، عشرتگاه روحانی صوفیان

خرابات، در لغت، به معنی میخانه[1] و قمارخانه[2] و جای زنان بدکار[3] آمده است. استاد فقید ملک‌الشعراء بهار، ضمن بیان مختصات کتاب *اسکندرنامه* از آثار دورهٔ غزنوی و سلجوقی اول (۴۵۰ - ۵۵۱ هجری)، راجع به این کلمه، چنین نگاشته‌اند:

«لغاتی از مصطلحات و تلفظات عوام در آن کتاب دیده می‌شود که در کتابهای قدیم و در ادبیات فارسی نظیر آنها را نیافته‌ایم، و از قضا امروز همین الفاظ هنوز زبانزد عوام است و در لفظ قلم وارد نشده است، و ما چند نمونه از این قبیل الفاظ و لغات را این جا یاد می‌کنیم... دیگر کلمهٔ «خرابات» که در آثار قدیم نیست جز در اصطلاح صوفیه و نخست بار در سخنان سنایی و دیگر عرفا دیده شد.»[4]

اما کلمهٔ «خرابات» به معنی حقیقی خود، پیش از سنایی هم به کار رفته؛ چنان که منوچهری (متوفی در ۴۳۲ به اغلب احتمالات) آن را به معنی «قمارخانه» ضمن قصیده‌ای استعمال کرده است:

آمدشب و از خواب مرا رنج و عذاب است — ای دوست بیار آنچه مرا داروی خواب است
در مجلس احرار سه چیز است و فزون نه — آن هر سه شراب است و رباب است و کباب است
نه نقل بود ما را نی دفتر و نی نرد — و این هر سه بدین مجلس ما در نه صواب است

---

۱. *معجم الادباء*، ج ۵، ص ۱۲۵؛ *فرهنگ نفیسی*، ج ۲، ص ۱۳۳۹.

۲. *برهان قاطع*، ص ۷۲۲.

۳. *تفسیر ابوالفتوح رازی*، ج ۴، ص ۱۱؛ *جامع‌التواریخ*، چاپ بلوشه، ص ۸۴.

۴. بهار، *سبک‌شناسی*، ج ۲، ص ۱۳۱ - ۱۳۳.

دفتر به دبستان بود و نقل به بازار   وین نرد به جایی که **خرابات** خراب است[۵]

مسعود سعد سلمان (متوفی ۵۱۵) و معزی (متوفی ۵۴۲) نیز که تقریباً با سنایی (متوفی ۵۳۵) معاصر بوده‌اند، همه خرابات را به معنی میخانه جای بدکاران استعمال کرده‌اند، مضافاً بر این که این استعمال اختصاص به اینان ندارد. مسعود سعد سلمان، در صفت اسفندیار چنگی گوید:

چنگ بفروشد و ندارد ننگ   عاریت خواهد از حریفان چنگ
از **خرابات** چون بخوانندش   روی ناشسته می‌دوانندش
هر چه از جود شه به کف کند او   در **خراباتها** تلف کند او
روز کوریش هیچ کم نشود   نشد او نیکبخت و هم نشود[۶]

معزی گوید:

اگر سرای لباساتیان خرابات است   مرا میان خراباتیان لباسات است
میان شهر عاشقان خراب شدند   مگر نگار من امروز در **خرابات** است
مجوی زهد و خرابی کن و **خراباتی**   که عمر را ز خرابی همه عمارات است[۷]

اما سنایی که در ادوار پختگی به تصوف گراییده، این کلمه را هم به معنی حقیقی مذموم و هم به معنی مجازی صوفیانه استعمال کرده است.

از جمله، به صورت مذموم در *حدیقة‌الحقیقه* است که گوید:

ای **خرابات** جوی پر آفات   پسر خر تویی و خر آبات[۸]

اما ضمن غزلیات، سنایی از خرابات به خوبی یاد کرده و در عین آن که از وصف مختصات آن، محل میخانه بودنش برمی‌آید، آن جای را قلندروار خلوتگاه یار و محل دیدار می‌خواند. از جمله، در چند بیت از غزل ذیل:

هر که در کوی **خرابات** مرا بار دهد   به کمال کرمش جان من اقرار دهد
بار در کوی **خرابات** مرا هیچ کسی   ندهد ور دهد آن یار وفادار دهد
در **خرابات** بود یار من و من شب و روز   به سر کوی همی گردم تا بار دهد
ای خوشا کوی **خرابات** که پیوسته در او   مر مرا دوست همی وعدهٔ دیدار دهد
هر که او حال **خرابات** بداند به درست   هر چه دارد همه در حال به بازار دهد

---

۵. *دیوان منوچهری*، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، ص ۶.

۶. *دیوان مسعود سعد سلمان*، به تصحیح رشید یاسمی، ص ۵۷۳ - ۵۷۵.

۷. *یادداشتهای قزوینی*، ج ۴، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

۸. *حدیقة الحقیقه*، به تصحیح مدرس رضوی، ص ۱۱۲.

ای تو کز کوی **خرابات** نداری گذری ز آن سناییت **همی** پند به مقدار دهد
تو برو زاویهٔ زهد نگهدار و مترس که خداوند سزا را به سزاوار دهد[۹]

و همچنین در غزلی به مطلع :

نخواهم من طریق و راه طامات مرا می باید و مسکن **خرابات**[۱۰]

و همچنین در غزلی به مطلع:

در دل آن را که روشنایی نیست در **خراباتش** آشنایی نیست
در **خرابات** خود به هیچ سبیل موضع مردم مُرایی نیست[۱۱]

مستملی بخاری (متوفی ٤٣٤) نیز «خرابات» را به معنی «میخانه» و در مفهوم حقیقی کلمه به کار برده است:

«شبانگاه در دوکان بست و به **خرابات** رفت و سبوی می بخرید و زنی زانیه را آن شب به مزد گرفت و به خانه آورد.»[۱۲]

هجویری (متوفی ٤٦٥) که کتاب *کشف‌المحجوب* او شاید قدیم‌ترین کتاب فارسی در تصوف باشد هم کلمهٔ «خرابات» را در حدود یك قرن قبل از سنایی به معنی واقعی کلمه به کار برده است نه تعبیر صوفیانهٔ آن. هجویری، خرابات را برای صوفیان و صومعه‌نشینان چون کلیسا برای مسلمانان وانمود می‌کند:

«از جنید پرسیدند که اگر ما بر وجه اعتبار اندر کلیسیا شویم روا بود و مراد ما از آن جز آن نبود تا ذل کافران ببینیم و بر نعمت اسلام شکر کنیم؟ وی گفت اگر به کلیسیا توانید شد چنان که چون شما بیرون آیید تنی چند را ازایشان به‌درگاه توانید آورد بروید، و اگر نه مروید.

«پس صومعه‌ای اگر به خرابات شود، **خرابات** صومعهٔ وی شود، و خراباتی اگر به صومعه رود، صومعه**خرابات** وی گردد.»[۱۳]

در سخنان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر میهنه‌ای (متوفی ٤٤٠) که تقریباً یك قرن پس از او به نام

۹. *دیوان سنایی*، به تصحیح مدرس رضوی، ص ۱۵۱.

۱۰. همان، ص ٦۹.

۱۱. همان، ص ۹۱. خرابات، در غزلهای سنایی بسیار به کار رفته (و بعضی از غزلها ردیف «خرابات» دارد) که برای ملاحظه، باید به *دیوان سنایی* رجوع کرد. از جمله، صفحات ٦۷، ٦۸، ٦۹، ۷۰، ۱۵۲، ٦٤۰، ٦۷٦، ٦۹۵، ۷۱۵، ۷۱۸، ۷٤٤ و ۷۵۵.

۱۲. *شرح تعرف*، ج ۱، ص ۸۱.

۱۳. *کشف المحجوب*، ص ۵۳٤.

اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید به وسیلهٔ یکی از نوادگان او جمع آوری شده است[۱۴] نیز کلمهٔ «خرابات» تا آن جا که این جانب به خاطر دارد، به همان معنی لغوی یعنی «میخانه» به کار رفته است. از جمله، در حکایت ذیل:

«و در آن وقت که شیخ بوسعید به نشابور بود، روزی حسن را گفت برخیز و قوالی بیار. حسن بیرون رفت و طلب کرد، کسی را نیافت. چون عاجز شد، جوانی را نشان دادند در **خراباتی**. حسن به طلب او شد. او **مست** بود. پیش شیخ آمد و گفت ای شیخ، همه شهر طلب کردم هیچ نیافتم الا جوانی بدین صفت. شیخ گفت او را بباید آورد. حسن، جوان را به خدمت شیخ آورد چنان که از خود خبر نداشت. شیخ گفت ای جوان چیزی برگوی! جوان، بیتی شکسته بسته بگفت چنان که حال مستان بود و هم آن جا در خواب شد. الخ...»[۱۵]

شیخ عطار (متوفی ٦۲۷) نیز از «خرابات» به همان معنی مذموم یاد کرده است. از جمله، در موارد ذیل:

بایزید بسطامی می‌گوید که نشان خدای سبحان را به قرینهٔ الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی[۱٦] از عرش گرفتم، گفت ما را به دل تو نشانی می‌دهند که اَنَا عِنْدَ الْمُنْکَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ. پس از آن چنین آمده است:

«اگر آسمانیانند از زمینیان می‌جویند، و اگر زمینیانند از آسمانیان می‌طلبند، اگر جوان است از پیر می‌طلبد، و اگر پیر است از جوان می‌طلبد، و اگر **خراباتی** است از زاهد می‌طلبد، اگر زاهد است از **خراباتی می‌طلبد**.»[۱۷]

«نقل است که شافعی روز وقت خود گم کرد. به همهٔ مقامها بگردید و به **خرابات** برگذشت و به مسجد و مدرسه و بازار بگذشت و نیافت. و به خانقاهی برگذشت، جمعی صوفیان دید که نشسته بودند. یکی گفت وقت را عزیز دارید که وقت بیاید. شافعی روی به خادم کرد و گفت اینك وقت بازیافتم، بشنو که چه می‌گویند.»[۱۸]

«نقل است که شیخ را مریدی بود مالدار و زکاتش می‌بایست دادن. یك روز پیش شیخ آمد و گفت ایهاالشیخ، زکات به که دهم. گفت با هر کسی که دلت قرار گیرد. آن مرد برفت و در سر راه

---

۱۴. تالیف این کتاب، بین سالهای ۵۲۳ - ۵۹۹ است.

۱۵. *اسرار التوحید*، ص ۲٤۵.

۱٦. ۲۰/۵.

۱۷. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۳.

۱۸. همان، ج ۱، ص ۱۷۸.

درویشی دید نابینا که تشنه بود و سؤال می‌کرد و اضطرار ظاهر داشت. دلش بر وی قرار گرفت که چشم ندارد و استحقاق عظیم دارد، آن زکات و چیزی به وی بدهم. درستی زر در کیسه داشت، بیرون آورد به وی داد. نابینا دست زده وزن کرد، دانست که زر است، شادمان شد. مرد برفت و بامداد بدین جا گذر کرد که راه گذارش بر وی بود. دید که آن نابینا با نابینای دیگر می‌گوید که دیروز خواجه‌ای بدین جا گذر کرد و درستی زر به من داد، برفتم به فلان **خرابات** و شب تا روز با فلان مطربه دمی[۱۹] عشرت کردم. مرید شیخ، مضطرب شد و پیش شیخ آمد. شیخ گفت ای مرد، این روشن است که تو با عوان معامله کنی و با ظالمان خرید و فروخت. لاجرم مالی که گرد آید، از حرام بود و زکات آن به چنین مرد رود که با شراب دهد، که اصل کار در معامله است و گوش به دخل و خرج داشتن که هر چه بدهی به جایگاه افتد.»[۲۰]

«نقل است که چون وفاتش نزدیك رسید، گفتند تو را فلان جای در خاك کنیم که آن جا خاك مشایخ و بزرگان است. گفت زنهار من کیستم که مرا در جوار چنان قوم در خاك کنید، بر بالای آن تل خواهم، آن جا **خراباتیان** و دوالك بازان در خاکند، در برابر ایشان مرا در خاك کنید که ایشان به رحمت او نزدیك‌تر باشند که بیشتر آب تشنگان را دهند.»[۲۱]

در سایر مآخذ نیز «خرابات» به معنی جای بدکاران به کار رفته است و همه در موارد کتب غیر صوفیانه و یا جایی است که کلمه در معنی حقیقی لُغوی و نه مَجازی و اصطلاحی استعمال شده. از جمله:

عطا ملِك جوینی در «ذکر صادرات افعال اوکتای قاآن» می‌نویسد:

«... چهار هزار دختران چون اختر که هر یك را با دلها حالی دگر بود گِرد کردند... ابتدا فرمود تا بعضی را که بنات اُمَرا بودند، جدا کردند و تمامت حاضران را یاسا رسانیدند که با ایشان خلوت کنند. از آن جملت، دو دختر چون ماه فرو شد و باقیات صالحات را در پیش اردو صف‌صف بایستانید. آنچه لایق اردو بود با حرم فرستادند، و قومی به اصحاب فهود و جوارح دادند، و بعضی را به هر کس از ملازمان درگاه، و چند را به **خرابات** و رسول خانه فرستادند تا خدمت صادر و وارد کنند، و آنچه باقی ماندند فرمان شد تا هر کس که حاضر بود از مغول و مسلمان درربودند، و پدران و برادران و اقربا و خویشان و شوهران ایشان نظاره‌کنان یارا و مجال آن نه که دم زنند و زبان جنبانند.»[۲۲]

۱۹. شب تا روز عشرت کردن با «دمی» مغایرت دارد و ناساز است. احتمالاً کلمه باید «دَمّی» باشد.

۲۰. همان، ج ۲، ص ۲۵۱ - ۲۵۲، ذکر ابو العباس نهاوندی.

۲۱. همان، ج ۲، ص ۲٦٦، ذکر شیخ ابوالفضل حسن.

۲۲. عطا ملك جوینی، *تاریخ جهانگشای جوینی*، به تصحیح محمد قزوینی، لیدن، ج ۱، ص ۱۹۱.

در *شرح تعرّف* نیز دربارهٔ این که مردان حق به شیوهٔ اهل ملامت عمل می‌کنند تا آن جا که در ظاهر عامی می‌نمایند و در باطن مطیع‌ترین بندهٔ خدایند، داستان موسی را با آن مرد قصّاب می‌نویسد:

«که یکی از جملهٔ انبیا گویند موسی علیه‌السّلام بود. از خدای خواست که دوستی را از جملهٔ دوستان خویش به من نمایی. امر آمد که به فلان شهر رو که آن جا قصابی هست او را فلان خوانند، دوست ماست. موسی به آن شهر رفت... به دوکان او آمد؛ مردی را یافت با لباس فاسقان جمله سر موی داشت به کتفها فرو گذاشته بر زیِّ دزدان و عیّاران. او را گفت مهمان خواهی؟ گفت خواهم، اما به شرط آن که هر چه بینی با کس نگویی. گفت نگویم. شبانگاه در دوکان بست و به خرابات رفت و سبوی می بخرید و زنی زانیه را آن شب به مزد بگرفت و به خانه آورد و مهمان را نکو بداشت و بخوابانید و خویشتن را خفته ساخت تا چه کند. برخاست سبوی می بریخت و زن را گفت تو هر شب چند سیم ستدی؟ او گفت چندی. آن قدر سیم به او داد و او را بخوابانید و آن جامه‌ها که داشت برون کرد و گلیمی دربوشید و از زیر جعدها غُلی پدید آورد تا به روز به خدمت خدای باستاد و نماز می‌کرد. این پیغمبر برخاست و او را مژده داد به آنچه به او وحی آمده بود.»[۲۳]

در *تاریخ مبارک غازانی* نیز «خرابات» به همین معنی آمده است:

«چون جماعت خراباتیان کنیزکان را که از اطراف می‌آوردند، به بهای موافق‌تر از دیگران می‌خریدند، اکثر تجّار در فروختن ایشان، میل به معاملهٔ آن جماعت می‌کردند. و بعضی از کنیزکان که حمیّتی و قوّتی داشتند در نفس خود، نمی‌خواستند که ایشان را به خرابات فروشند، و به اجبار و اکراه می‌فروختند و به کار بد می‌نشاندند.»[۲۴]

آنچه ذکر شد، برای نمونه است، و گر نه شواهد جهت این معنی بسیار است.[۲۵]

بنا بر آنچه گذشت، در طرز و مورد استعمال و معنی حقیقی کلمهٔ «خرابات» شاید تردیدی نباشد، ولی ریشهٔ لغوی و علاقهٔ مجازی و زمان ورود آن جزو مصطلحات صوفیه، روشن نیست.

علامهٔ فقید قزوینی، این کلمه را جمع «خرابه» دانسته و ضمن ذکر چند معنی دیگر نوشته‌اند:

«به معنی حقیقی آن که جمع خرابه باشد (*المحاسن و المساویٔ*، ص ۱۲۲) در *روضات‌الجنات*،

---

۲۳. *شرح تعرّف*، ج ۱، ص ۸۱.

۲۴. *تاریخ مبارک غازانی*، ص ۳٦٤.

۲۵. رجوع شود به: *تفسیر ابوالفتوح رازی*، ج ٤، ص ۱۱؛ *النقض فی بعض مثالب النواصب*، ص ۳۳؛ مجمل فصیحی، ج ۳، ص ۸٤؛ ظفرنامهٔ شامی، ج ۲، ص ۱۹۲ - ۱۹۳.

ص ۲۶۷، ولی تفسیر غریب ظاهراً به کلی مصنوعی اختراعی بی‌اساس برای او کرده است، و مقصود همان معنی میخانه و فاحشه‌خانهٔ شعراست با تلمیحی به معنی مجازی این مفهوم، یعنی مکان عیش و طرب معنوی روحانی مردان حقیقت.»[۲۶]

ابو نصر سراج طوسی، در باب «فی معانی الآیات و الکرامات» در حکایتی که از مردی عبادانی نقل می‌کند، کلمهٔ «خرابات» را به معنی نزدیك به خرابه به کار برده است:

«سَمِعْتُ أبا الحُسَیْنِ البَصْرِیّ رَحِمَهُ اللهُ یَقولُ کانَ بعَبّادانَ رَجُلٌ أسْوَدُ فقیرٌ یَاْوی الخَراباتِ، فَحَمَلْتُ مَعی شیئاً و طَلَبْتُهُ، فَلَمّا وَقَعَتْ عَیْنُهُ عَلَیَّ تَبَسَّمَ و أشارَ بیدِهِ اِلیٰ الارضِ فَرَاَیْتُ یَعْنی الأرْضَ کُلَّها ذَهَباً تَلْمَعُ.»[۲۷]

ارتباط بین «خرابات» و «خرابه» از اشعار غالب شعرا آشکار است[۲۸] و هم صورت ظاهری خود کلمه، این ارتباط را تا حدی تأیید می‌کند. ▪ چون در آغاز به میخانه ▪ قمارخانه اطلاق می‌شده، بعید نیست که در این نامگذاری، خرابی عمارات قدیمی که دور از انظار برای این عمل انتخاب و از آنها استفاده می‌شده است مؤثر بوده باشد؛ به طوری که امروز هم برای امور ممنوعه که در مورد آنها شدت عملی نشان داده می‌شود به نقاط دوردست و خرابه‌ها پناه برده می‌شود، البته از جانب بی‌قدرتان و تنگدستان.

در عربی هم کلمه‌ای به صورت جمع هست به نام «مواخیر» که معنی آن میخانه و نهانگاه، نظیر خرابات است. در *صراح‌اللغه*، در بیان کلمهٔ «مخر» نوشته شده: «ماخور، خرابات». و در *منتهی‌الارب*، چنین آمده است:

«ماخور، خرابات و خرابات نشین ▪ آن که به سوی خرابات برود، معرب میخوار یا لغت عربی است مشتق از مَخَرَتِ السَّفینةُ بدان جهت که مردم آمد و رفت می‌نمایند، مواخر و مواخیر جمع.»[۲۹]

---

۲۶. *یادداشتهای قزوینی*، ج ٤، ص ۱۹۵.

۲۷. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۱٦.

۲۸. ساقیا برخیز و می در جام کن — در خرابات خراب آرام کن

(*دیوان سنایی*، ص ۷۱۵)

حافظ فرماید:

تا گنج غمت در دل ویرانه مقیم است — همواره مرا کوی خرابات مقام است

(*دیوان حافظ*، ص ۳۳)

▪ نظایر بسیار در دواوین شاعران.

۲۹. *منتهی الارب*، ج ۲، ص ۱۱۷٤.

قدیم‌ترین جایی که این کلمه به کار رفته در خطبه‌ای از زیاد بن ابیه (متوفی ۵۳) است که هنگام ورود به بصره انشاء و در آن تهدید کرده است که مواخیر را ویران خواهد کرد و خواهد سوخت که قسمت مورد حاجت، نقل می‌شود:

«فَلَمْ یَزَلْ بِهِمْ ماتَرَوْنَ مِنْ قِیامِکُمْ دُونَهُمْ حَتّی انْتَهَکُوا حَرَمَ الاسلامِ ثُمَّ أطرَقُوا وَراءَ کُم کُنُوساً فی مَکانِسِ الرِّیَبِ.

«حَرامٌ عَلَیَّ الطَّعامُ و الشَّرابُ حَتّی أضَعَ هذِهِ المَواخیرَ بالأرضِ هَدْماً و اِحراقاً.»[۳۰]

ابن خردادبه نیز «مواخیر» را به معنی میخانه و امثال آن به کار برده است؛ وقتی که المعتمد علی‌الله (در سال ۲۵٦ به خلافت رسیده و در ۲۷۹ درگذشته است) از او راجع به معنی وزن در موسیقی و انواع و فنون نغمه‌ها سؤال می‌کند و او پس از توضیحات لازم، چنین می‌گوید:

«... و الطَّرائِقُ ثَمانِ: الثَّقیلانِ الأوَّلُ و الثّانی و خَفیفاهُما، و خَفیفُ الثَّقیلِ (الأوَّلِ) مِنْهُما یُسَمّیٰ بالماخُوری و اِنَّما سُمِّیَ بذلِکَ لانَّ ابراهیمَ بنَ میمونَ المَوْصِلیَّ و کانَ مِنْ أبناءِ فارسَ و سَکَنَ المَوصِلَ کانَ کَثیرَ الغناءِ فی هذِهِ المَواخیرِ بهٰذِهِ الطَّریقَةِ.»[۳۱]

شیخ الاسلام عمر سهروردی هم دربارهٔ رقص و سماعی که از سر هوا کنند «مواخیر» را به معنی «میخانه» و مرادف با آن به کار برده است:

«مِنَ الحَرَکاتِ الَّتی لا یَعْتَمِدُها مِنَ المُتَصَوِّفَةِ اِلاّ مَنْ لَیْسَ لَهُ مِنَ التَّصَوُّفِ اِلاّ مُجَرَّدُ زِیٍّ و صورَةٍ او یَکونُ القَوّالُ اَمْرَدَ تَنْجَذِبُ النُّفوسُ اِلیٰ النَّظَرِ اِلَیْهِ و تَسْتَلِذُّ ذٰلِکَ و تُضْمِرُ خَواطِرُ السُّوءِ او یَکونُ لِلنِّساءِ اشرافٌ علی الجمعِ و تَتَراسَلُ البَواطِنُ مِنَ الهَویٰ بِسَفارَةِ الحَرَکاتِ و الرَّقْصِ و اِظهارِ التَّواجُدِ.

«فَیَکُونَ ذٰلِکَ عَیْنَ الفِسْقِ المُجْمَعِ عَلیٰ تَحْریمِهِ، فَاَهْلُ المَواخیرِ حِینَئِذٍ أرْجیٰ حالاً مِمَّنْ یَکونُ هذا ضَمیرُهُ و حَرَکاتُهُ لانَّهُمْ یَرَوْنَ فِسْقَهُمْ و هذا لا یَراهُ و یُریدُ عِبادَةً.»[۳۲]

با این همه، اگر منظور از کلمهٔ «خرابات» و سیر آن در عربی به صورت «ماخوره» و «مواخیر» روشن باشد، ریشهٔ آن که فارسی یا عربی است و کیفیت و علت استعمال آن به صورت مجازی در مصطلحات صوفیه، روشن نیست.

استاد فقید بهار، در *تاریخ سیستان*، راجع به معبد و آتشخانه‌ای که در آن سخن از خرشید می‌رود، نوشته‌اند:

---

۳۰. *جواهر الادب*، چاپ چهاردهم، مصر، ص ٤۷۳.

۳۱. *مروج الذهب*، چاپ مصر، ج ٤، ص ۲۲٤.

۳۲. *عوارف المعارف*، حاشیهٔ *احیاء العلوم*، ج ۲، ص ۱۱۵ - ۱۱٦.

«خورشید معلوم نشد چیست. شاید خـانه و محلی هم برای سـتایش خـورشید داشـته‌اند، و بعید نیست که «خرابات» شعرا مربوط به همین معنی بوده و در اصل «خورآباد» باشد؟»[۳۳]

استاد همایی نیز، ضمن مراجعه‌ای که برای درک نظر ایشان دربارهٔ خرابات از طرف نگـارندهٔ این سطور شده بود، حدسی مشابه استاد بهار می‌زدند که اصل «خرابات» ممکن است «خورآباد» بوده و بعدها تلفظ و معنی آن دگرگون گردیده و به صورت کنونی در مصطلحات صوفیه وارد شده باشد.

استاد بهمنیار رَحِمَهُ‌الله نیز این فکر را برقی می‌دانستند که لختی پیش پای را روشن می‌دارد.

استاد فروزانفر طاب‌ثراه، این مقوله را مادامی که برای استعمال «خورآباد» شاهدی بدست نیاید، حـدس محض و ترکیب «خـرابات» را در عربی صـحیح و به کار رفتن جمع در مفـرد را متداول می‌دانستند.

این جانب، با همهٔ دقت و تجسس که به کار بست، شاهدی به دسـت نیاورد که در آن «خـورآباد» استعمال شده باشد، و با این همه، دنبالهٔ حدس و نظر استادان بزرگ بهـار و همایی و بهمنیار را رها نکرد، و در نتیجه، مطالبی در این زمینه فـراهم آمد که ذیلاً از نظر محققـان می‌گذراند. باشـد که به عنوان مبنا یا انگیزه‌ای برای تحقیقات بعـدی صـاحب‌نظران، سـودمند افتد، و غرض از آن، مطلقـاً اثبات یا نفی عقیده‌ای نیست.

بحثی در امکان وجود رابطه بین «خرابات» و «خورآباد»

در این جا، سه موضوع باید مورد بحث قرار گیرد:

۱. کلمهٔ «خور» و چگونگی تغییر صورت آن به «خُر» بدون واو.

۲. اِبدال دال «آباد» به تا در «آبات» به جای «آباد».

۳. اشاره‌ای به سابقهٔ پرستش خورشید.

۱. *غیاث‌اللغات*، در ذیل کلمهٔ «خور» چنین می‌نویسد:

«در قدیم، لفظ خور را که به معنی آفتاب است، بی واو می‌نوشتند. متأخرین، به جهت رفع اشتباه به لفظ خر که به معنی حمار است به واو نویسند.»[۳۴]

و در ذیل کلمهٔ «خورشید» نوشته است:

«خر بالضم به معنی آفتاب و شید به معنی روشن. چون خور به معنی آفتاب تنها استعمال کنند، به

---

۳۳. بهار، *تاریخ سیستان*، ذیل ص ۹۳.

۳۴. *غیاث اللغات*، ص ۱٦٤.

واو نویسند به جهت امتیاز از خر بالفتح که ترجمهٔ حمار است. و چون با شید ضم کنند، بی واو نویسند.»[۳۵]

«خر، به ضم اول، آفتاب عالمتاب است.»[۳۶]

این طرز نگارش «خور» به صورت «خر»، یعنی اسقاط واو معدوله، در سایر موارد نیز سابقه دارد. از جمله حافظ ابو نُعَیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰) صاحب کتاب *حلیةالاولیاء*، ضمن کتاب دیگر خود که دربارهٔ اصفهان نگاشته، در شرح حال احمد خرشید کله (خورشید کلاه) چنین می‌نویسد:

«احمد بن عمر بن خرشید قوله ابو علی التاجر سَکَنَ بَغداذَ قَدِمَ عَلَینا سَنَةَ اربعٍ و ثَمانینَ و ثلاثمائة.»[۳۷]

شاهد معروف دیگر، کلمهٔ «خراسان» که همواره بی واو نوشته شده است، در معنی آن تردید نیست که «خور آسان» به معنی مشرق[۳۸] و محل بر آمدن خورشید است. فخرالدین اسعد گرگانی، در باب «خراسان» چنین آورده است:

خوشا جایا بر و بوم خراسان — درو باش و جهان را می‌خور آسان
زبان پهلوی هر کو شناسد — خراسان آن بود کز وی خور آید
خور آسان را بود معنی خور آیان — کجا از وی خور آید سوی ایران[۳۹]

در *اسرارالتوحید* نیز همین نکته آمده است:

«طلحة بن یوسف العطار گفت که مدتی پیش شیخ ابوسعید بودم. چون باز می‌گشتم، مرا گفت: چون به بغداد شوی و تو را گویند که چندین گاه کرا دیدی و چه فایده گرفتی، چه خواهی گفت؟ خواهی گفت: رویی و ریشی دیدم؟ گفت تا شیخ چه فرماید: شیخ گفت هر که تازی داند این بیت بر وی خوان:

قالُوا خُراسانَ اَخرَجَتْ رَشَأً — لَیسَ لَهُ فی جَمالِهِ ثانی
فَقُلْتُ لا تُنکِروا مَحاسِنَهُ — فَمَطلَعُ الشَّمسِ مِنْ خُراسانَ.»[۴۰]

کلمهٔ «خورشید» و «خور» در متون قدیم غالباً بدون واو است، و گذشته از متن خطی *التفهیم*

۳۵. همان، ص ۱۶۴.

۳۶. *برهان قاطع*، ج ۲، ص ۷۲۱.

۳۷. *ذکر اخبار اصفهان*، ص ۱۶۱.

۳۸. خراسان، تفسیره المشرق. (خوارزمی، *مفاتیح العلوم*، ص ۷۲.)

۳۹. *ویس و رامین*، ص ۱۷۱.

۴۰. *اسرار التوحید*، ص ۲۷۹.

الابنیه که بدین صورت است، در کتب چاپی که رسم‌الخط متن اصلی را تغییر نداده‌اند «خور» و «آخور» بدون واو است. از جمله، در شعر معزی:

همای کلك تو مرغی است لاغر — کی از منقار او شد ملك فربی
هر آن کس کو تو را بیند بپرسد — کی این **خرشید** تابنده است یا نی[41]

انوری گوید:

ای جهان را ایمنی از نعمت طغرلتکین — جاودان منصور بادا رایت طغرلتکین
نور و ظلمت از حضور و غیبت **خرشید** دان — امن و تشویش از حضور و غیبت طغرلتکین[42]

هم انوری راست:

چون سلك معانی نظام دادم — زان تا سخنم آبدار باشد
خرشید کسوف فنا نبیند — تا قصر تو را پرده‌دار باشد[43]

در *تاریخ‌سیستان* مصحح استاد فقید بهار نیز این کلمه بدون واو است. از جمله:

«اما حکمای عالم جهان را بخشش کردند بر برآمدن و فرو شدن **خرشید** به نیمروز.»[44]

«و گفته‌اند نور حوافر ستوران ایشان چنان تابان باشد که **خرشید** اکنون به دار دنیاست.»[45]

و از نسخهٔ مکتوب در ٦٨٩ هجری *جهانگشای جوینی* است:

«و روز دیگر را که صحرا از عکس **خرشید** طشتی نمود پر از خون، دروازه بگشادند و در نقار و مکاوحت بربستند و ائمه و معارف شهر بخارا به نزدیك چنگیزخان رفتند.»[46]

در *تاریخ بیهقی*، نوشتهٔ ابوالفضل بیهقی (متوفی قرن پنجم) همه جا (جز یك جا که «آخور سالار» نوشته و تصور می‌رود نتیجهٔ تصرف کاتب باشد، ص ٥٧٦) «آخور» بدون واو به صورت «آخر» نوشته شده است. از جمله:

«بسیار استر سلطانی بسته بودند در میان آن درختان تا آن دیوارهای آسیا و **آخرها** کشیده و

---

٤١. *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، ص ١٨٩.

٤٢. همان، ص ١٦٣؛ *دیوان انوری*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ٣٨٨.

٤٣. *المعجم*، ص ١٦٩؛ *دیوان انوری*، ص ١٣٣. مطلب قابل ذکر آن است که در *دیوان* چاپ جدید مصحح آقای مدرس رضوی (چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب) رسم‌الخط قدیم ترك شده است و از جمله «خرشید» را «خورشید» نوشته‌اند و خود در صفحهٔ ٢٠ مقدمه به این موضوع اشاره کرده‌اند.

٤٤. *تاریخ سیستان*، ص ٢٣.

٤٥. همان، ص ٤٤.

٤٦. *جهانگشای جوینی*، ج ١، ص ٨٠.

خرپشته زده.»[۴۷]

«امیر از آن جا برداشت به سعادت و خرمی با نشاط و شراب وشکار می‌رفت میزبان به خلم و به پیروز و نخجیر و به بدخشان احمدعلی نوشتگین (**آخرسالار**) که ولایت این جایها به رسم او بود.»[۴۸]

«دو هزار سوار از این عرب مستامنه به دهستان روند با پیری **آخرسالار** و سه هزار سوار سلطانی نیمی ترك و نیمی هندو و ایشان نیز گوش به فرمان امیر مودود دارند.»[۴۹]

ناصر خسرو قبادیانی شاعر و نویسندهٔ مشهور (متوفی ۴۸۱) در *سفرنامهٔ* خود نیز «آخور» را بدون واو نوشته. از جمله، در موارد ذیل:

«در این دیر، چشمهٔ آب نیکوی خوش دیدیم که از سنگ بیرون می‌آمد و آن جا **آخرها** ساخته بودند و عمارت کرده.»[۵۰]

«و چهار سوی خانهٔ زمزم **آخرها** کرده‌اند که آب در آن ریزند و مردم وضو سازند.»[۵۱]

در *دیوان انوری* نیز ضبط به صورت «آخر» است به جای «آخور» که ضبط و رسم‌الخطّ امروزین است:

بوسه دادم سُم و زانو و رکابش هر سه ❊ گفتم ای روز براق از تو چو رنگ تو سیاه
به سعادت به سوی **آخر** خود باز خرام ❊ که تو را پایه بلند است و مرا ره کوتاه[۵۲]

در *جهانگشای جُوَینی* مکتوب به سال ۶۸۹، نیز «آخرسالار» داریم. از جمله، در ذکر استخلاص بخارا:

«... ائمّه و مشایخ و سادات و علما و مجتهدان عصر، بر طویلهٔ **آخُرسالاران** به محافظت ستور قیام نموده و امتثال حکم آن قوم را التزام کرده بعد از یك دو ساعت چنگزخان بر عزیمت مراجعت با بارگاه برخاست.»[۵۳]

---

۴۷. *تاریخ بیهقی*، ص ۲۶۰.

۴۸. همان، ص ۲۴۶.

۴۹. همان، ص ۴۵۲؛ همچنین صص ۴۴۰، ۴۴۱ و ۴۸۱.

۵۰. *سفرنامه ناصرخسرو*، زوار، ص ۲۴.

۵۱. همان، ص ۹۸ - ۹۹.

۵۲. *دیوان انوری*، به تصحیح مدرس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱، ص ۴۱۷. در *مجمل فصیحی خوافی*، ج ۲، ص ۲۹۰، نیز «آخر» با همین املاست.

۵۳. *جهانگشای جوینی*، ج ۱، ص ۸۱.

در غالب تفاسیر قدیم نیز املای این گونه کلمات، مشابه شواهدی است که گذشت. از جمله، در تفسیر آیهٔ ۵۸ سورهٔ شعراء، در تفسیر خطی محفوظ در کتابخانهٔ کمبریج:

«... و کنوز و گنجها و خواستههای بسیار ॥ مقام کریم و کوشکهای نیکو و مسکنهای خوش. ॥ نیز گفتهاند: و مقام کریم، منبرها و نشستگاه پادشاهان. و نیز گفتهاند ستورگاههای اسبان که جز مهتران را نباشد که اسبان بسیار بر آخُو دارند از بهر جنگ ॥ آرایش را.»[۵۴]

در کتاب *قصص‌الانبیاء* نیز «خُد» ضبط شده است به جای «خود».[۵۵]

در *عوارف‌المعارف* سهروردی نیز، در باب یازدهم که در شرح حال خادم است، کلمهٔ «خرشید» بدون واو نوشته شده، و دلیل دیگری است که نوشتن این کلمه بدین صورت معمول بوده است:

«و مِمّا یَدُلُّ عَلیٰ فَضلِ الخِدْمَةِ علیٰ النّافِلَةِ ما أَخبَرَنا ابو زرعةَ قالَ أَخبَرَنی والِدی الحافِظُ المَقدِسیُّ قالَ انا ابو بکر محمد بن احمد السمسار باصفهانَ قالَ انا ابراهیم بن عبدِاللهِ بن **خرشید** قالَ...»[۵۶]

جای دیگر، در خبری که راجع به فضیلت سفر نقل شده، ابو اسحق ابراهیم بن عبدالله بن **خرشید**، نفر پنجم است که او خبر را از ابو بکر عبدالله بن محمد بن زیاد نیشابوری نقل می‌کند، و باز «خورشید» بدون واو آمده است.[۵۷]

جای دیگری که می‌توان به حدس، ردپایی از این طرز نگارش یافت، کلمهٔ «**خربنده**» لقب الجایتو (متوفی ۷۱۵) پادشاه مغول است که بعد از مسلمان شدن، محمد نام گرفت ॥ «خربنده» را به «خدابنده» تبدیل کردند.

دربارهٔ اصل ॥ معنی و وجه تسمیهٔ الجایتو بدین لقب، سخن بسیار است. ولی آنچه مسلم است، این است که او و پدرش ستوربان و چهارپادار نبوده‌اند که بتوان «خربنده» را به معنی مشهور تحقیری خرکچی با فتح خا قبول کرد.

در ترجمهٔ جلد سوم *تاریخ ادبیات* ادوارد براون، در این باره چنین آمده:

«در جوانی، عنوان عجیبی بر او نهاده و خربنده‌اش لقب دادند. ولی بعد از آن، این اسم تغییر کرد و خدابنده لقب یافت. رشیدالدین وزیر[۵۸] در دیباچهٔ جلد اول تاریخ بزرگ خود، قطعهٔ ذیل را در باب

۵۴. تفسیر کمبریج، به تصحیح جلال متینی، بنیاد فرهنگ ایران، ج ۱، ص ۳۱۰.

۵۵. *قصص الانبیاء*، به اهتمام حبیب یغمایی، ص ۱۲۱.

۵۶. *عوارف المعارف*، حاشیهٔ *احیاءالعلوم*، ج ۱، ص ۲۰۰.

۵۷. همان، ج ۲، ص ۵.

۵۸. متوفی به ۷۱۸.

این نام سروده است:

دوش در نام شاه خربنده / فکر می‌کرد ساعتی بنده
که مگر معنیی در این اسم است / که از آن غافل است خواننده
اندرون حرم به گوش آمد / کای هواخواه شاه فرخنده
معنیی در حروف این لفظ است / که به شاه است سخت زیبنده
عقد کن از ره حساب جمل / یك به یك حرف شاه خربنده
تا بدانی که هست معنی آن / سایهٔ خاص آفریننده...»[۵۹]

در شش بیت دیگر، چگونگی این توجیه و تأویل را بیان می‌کند، و بنا به متن کتاب:

«شرح قطعهٔ فوق، آن است که هرگاه به حساب جمل نه حرف «شاه خربنده» را معلوم داریم، عدد ۱۱۶۷ بیرون می‌آید که مساوی است با عدد ۱۵ حرف «سایهٔ خاص آفریننده». ظاهراً بر حسب علم حروف نزد مسلمانان، همچنان نزد یهود، کلماتی که مقدار عددی آنها متساوی است، دارای یك خاصیتند. از این رو، خاصیت نام «شاه خربنده»، برابر است با پانزده حرف «سایهٔ خاص آفریننده».»

دولتشاه، صاحب *تذکرةالشعراء*ـ هر چند که به تحقیقات او چندان نمی‌شود اعتماد نمودـ می‌گوید علت اشتهار الجایتو به این اسم، آن است که چون ارغون بمرد و غازان‌خان سلطنت یافت، الجایتو از او فرار کرد و چندین سال با رمه‌های اسب و خر در نواحی کرمان و هرمز سرگشتهٔ بیابانها بود. از این سبب، او را خربنده گفتند.[۶۰]

ولی دیگران گفته‌اند وجه تسمیه، آن بوده است که چون الجایتو متولد شد، طفلی وجیه و خوشگل بود. پدرش برای آن که از آفت چشم‌زخم مصون ماند، اسمی قبیح و زشت خواست بر او نهد، و از این‌رو او را خربنده نام نهادند.[۶۱]

ابن بطوطه، سیّاح معروف، در این باره می‌نویسد:

«و قیلَ انَّ سَبَبَ تَسْمِیَتِهِ بهذا الاَخیرِ هُوَ أنَّ التَّتَرَ یُسَمُّونَ المَولودَ باسمِ أوَّل داخلٍ علیٰ البیتِ عِنْدَ وِلادَتِهِ، فَلَمّا وُلِدَ هذا السُّلطانُ کانَ أوَّلَ داخلِ الزَّمالُ و هُمْ یُسَمُّونَهُ «خربنده» فَسُمِّیَ بِهِ.»[۶۲]

قبول هر یك از این وجوه تسمیه، دشوار است. زیرا چگونه می‌توان پذیرفت مغولی که نام فرزند

---

۵۹. ادوارد براون، *از سعدی تا جامی*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، چاپخانهٔ بانك ملی، ص ۵۰.

۶۰. *تذکرهٔ دولتشاه*، ص ۲۱۷. این کتاب، در ۸۹۶ تالیف شده است.

۶۱. *از سعدی تا جامی*، ص ۵۱.

۶۲. *رحلة ابن بطوطه*، چاپ مصر، ص ۱۴۳.

را به مغولی الجایتو می‌نهد لقب او را به فارسی خربنده بگذارد. و بیشتر می‌توان قبول کرد که این لقب را به هر دلیل که باشد، بعدها در ایران خود انتخاب کرده یا بر او نهاده‌اند. و شاید همان طور که در میان بت‌پرستان و مهر پرستان عرب لقب عبدالعزی و عبد شمس بسیار بوده است، در آغاز امر، الجایتو نیز بنا به سابقهٔ دین نیاکان خویش، به لقبی نامیده شده باشد که ترجمهٔ آن را به فارسی خربنده گفته باشند (با ضم خاء) و بعد که مسلمان شده ■ بندگی خدا را پذیرفته است خدا بنده نامیده شده باشد، همان طور که در کودکی، بنا به میل مادرش، نیکولاس نامیده شده بود و غسل تعمیدش داده بودند. علامهٔ فقید، این اسم را با قید کلمهٔ «ظاهراً» از اسامی مغولی می‌دانند.[۶۳]

۲. ابدال دال به تاء و بالعکس. در زبان فارسی، سابقهٔ بسیار دارد و هم اکنون نیز در بخارا و شهرهای خراسان و دیهای اطراف مشهد، در پاره‌ای از کلمات برجاست، که ذیلاً نمونه‌ای چند از تبدیل دال به تاء و بالعکس در لهجه‌های مختلف آورده می‌شود:

در متن پهلوی	**در فارسی امروزی**
زرتشت	زردشت
سپه‌پت	سپهبد
سرت	سرد
مرت	مرد
شاتیه	شادی
کرتن	کردن
کتك خوتای	کدخدای
تیمر[۶۴] (به معنی آهن) در ترکی مغولی	دمیر در ترکی معمول ایران
تُرت (به معنی چهار) در ترکی ترکمانی	درد ـ دردت در ترکی معمول آذربایجان
دُنبك (به معنی آلت موسیقی) در فارسی معمولی	تنبك در لهجهٔ خراسانی و اصفهانی
دیلماج ■ دلماج (به معنی ترجمان) در فارسی عامیانه	تیلماج و تلماج در لهجهٔ خراسانی
گرد (به معنی مصطلح مرادف غبار)	گرت در لهجهٔ خراسانی
تی‌ید وتِه (به معنی بدهید ■ ده فعل امر) در لهجهٔ بخارایی	دهید و دِه در فارسی معمولی
کودبار در لفظ قلم	کوت بار در اصطلاح عامه

۶۳. *یادداشتهای قزوینی*، ج ٤، ص ۱۹۷.

٦٤. در فارسی، به صورت «تیمور» نوشته می‌شود.

تود نام درخت و میوه مشهور در لفظ قلم	توت در تلفظ معمولی
کارد	کارت در لهجهٔ تهرانی

از این طرز استعمال و اِبدال دال به تاء در متون نیز شواهد بسیار و از اثبات بی‌نیاز است، و فقط برای نمونه، چند شاهد ذکر می‌شود:

از *قابوسنامه*:

«آنگاه طعام بیاریت که وی گرسنهٔ هفت روزه است... در شهر منادی کنید که آن مرد که نان در دجله افکند کیست | **بگوییت** تا بیاید.»[٦٥]

«در قهستان چنین و چنان عیارانند، یك کس از ما به خدمت شما می‌آید و رسولی داریم اگر سؤال ما را جواب به صواب **دهیت** که ما راضی شویم به کهتری شما.»[٦٦]

از *اسرارالتوحید*:

«امسال خراج شما نخواهم تا شما محفهٔ دستی شیخ را به میهنه **بریت**.»[٦٧]

«می‌گوید ما آن طعامهای خوشبوی با لذتیم که شما زر و سیم بر ما **می‌فشاندیت** و جانها از بهر ما نثار **می‌کردیت** و هر سختی و مشقت که از آن حکایت نتوان کرد در راه به دست آوردن ما تحمل **می‌کردیت**.»[٦٨]

«اکنون شما می‌باید که بدان موضع نزول کنید و نزدیك من فرود آیید که نخست مسافران شما **خواهیت** بود.»[٦٩]

از علاءالدولهٔ سمنانی (متوفی ٧٣٦) غزلی است خطاب به اهل خرابات که در تمام قوافی آن «دال» به «تا» تبدیل شده است:

ای اهل خرابات کجاییت کجاییت ‌ زود از سر تعجیل بیاییت بیاییت
کان عاشق ما مست در این کوی فتادست ‌ زود از سر لطف و کرمش در بگشاییت
او را مگذارید که در خویش بماند ‌ خیزیت به جمعی سوی خمخانه گراییت
رطلی سه چهاری دگرش هم بچشانیت ‌ بر مستی او مستی دیگر بفزاییت
چون چشم علا دوله به می بازگشودند ‌ هشیار شد | گفت شما مست چراییت

٦٥. منتخب *قابوسنامه*، وزارت فرهنگ، ص ٣٣.

٦٦. همان، ص ٢٩٦.

٦٧. *اسرار التوحید*، ص ١٦٢.

٦٨. همان، ص ٢٧٦.

٦٩. همان، ص ٣٦٥.

گفتند تو را هیچ خبر نیست ز مستیت گفتا که زمی فتنه کسانی که شماییت
هشیار مدارید مرا از کرم و لطف مستم بگذارید اگر مرد خداییت[۷۰]

در *منتخب رونق المجالس* که تاریخ تحریر نسخهٔ مورد استناد از آن ۵۴۳ هجری است هم اِبدال دال به تا فراوان است. از جمله:

«انگبین خواسته‌ایت و چیزی کی به دانگی بیاید مرا طاقت آن نبود که من آن بخرم.»[۷۱]

«آن گَبر متحیّر گردید بترسیت.»[۷۲]

«گفت بنگریت تا چه خواهد.»[۷۳]

۳. اشاره‌ای به سابقهٔ پرستش خورشید. گذشته از مطالب و اسنادی که دربارهٔ آیین مهرپرستی (mithraisme) بین اقوام آریایی، به خصوص ایرانیان، پیش از ظهور زردشت وجود دارد، نزد سایر اقوام، پرستش ستارگان و خورشید که شاه اختران و خسرو سیارگان است نیز رایج بوده است، و معاهد و معابدی داشته‌اند؛ چنان که در *تاریخ سیستان* اشارتی هست:

«برین جمله جواب آمد که نباید که ایشان معاهدند و آن معبد جای ایشان است و ایشان می‌گویند که ما خدای پرستیم و این آتشخانه را که داریم و خورشید را که داریم نه بدان داریم که گوییم این را پرستیم، اما به جایگاه آن داریم که شما محراب دارید و خانهٔ مکه، چون برین حال باشد واجب نکند برکندن که جهودان را نیز کنشت است و ترسایان را کلیسا و گبرکان را آتشگاه، چون همه معاهدند میان معبد جای ایشان چه فرق کنیم... و نیز دوست ندارند برکندن چیزی و جایی که دیرینه گردد.»[۷۴]

از طرف دیگر، به طوری که می‌دانیم، پرستش خورشید در میان اعراب نیز متداول بوده و عبدشمس (خُربنده) و منسوب بدان عبشمی زیاد استعمال شده است. از جمله، در این شعر:

و تَضحَکُ مِنّی شیخَةٌ عَبْشَمیَّةٌ کَأنْ لَمْ تَریٰ قَبْلِی أسیراً یَمانِیا

بلوغ‌الارب، در این باره، چنین می‌نویسد: اعراب، خورشید را ملکی می‌پنداشتند که عقل و جان دارد. اصل، نور ماه و ستارگان است، وکلیهٔ موجودات عالم سفلی از اویند، و او شاه فلك و سزاوار بزرگداشت و سجود و دعاست. از آداب پرستش آنان، یکی این بود که برای او بتی که گوهری

۷۰. نسخهٔ خطّی محفوظ در کتابخانهٔ ملی پاریس به نشانی: Suppl. 1633 ورق 54 R
۷۱. *منتخب رونق المجالس*، ص ۱۲ - ۱۳.
۷۲. همان، ص ۴۱.
۷۳. همان، ص ۹۲.
۷۴. *تاریخ سیستان*، ص ۹۳.

اتشگون در دست داشت انتخاب می‌کردند، و برای او و به اسم او معبدی خاص می‌ساختند، و آب و زمین بسیاری بر آن جا وقف می‌کردند، و حفاظ و پرده‌داران بر آن می‌گماشتند، و روزی سه بار هنگام طلوع و ظهر و غروب نماز می‌بردند، و بیماران از آن بتی که مظهر آفتاب بود شفا می‌طلبیدند.[۷۵]

عرب حِمْیَر، قبل از آن که یهودی شوند، آفتاب پرست بودند[۷۶] و قوم بلقیس که قصهٔ او با سلیمان در قرآن آمده است از آن گروهند، و این آیه دلیل آن است:

«وَجَدتُّها و قَوْمَها یَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دونِ اللهِ و زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ أعْمالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبیلِ فَهُمْ لا یَهْتَدُونَ.»[۷۷]

صرف‌نظر از شرحی که گذشت، برابر آوردن خرابات با دیر که انتسابی به مذهب دارد، و گاه آمدن دیر و خرابات با اوصاف مغان (یعنی ذکر دیر مغان و خرابات مغان) قرینه‌ای می‌تواند بود بر این که محل خرابات، دارای یك نوع سابقهٔ مذهبی است. حتی در اشعار سنایی، از جمله این بیت او، این معنی مشهود است؛ آن جا که گوید:

در خرابات نه بینی که ز مستی همه سال ◦ راهب دیر تو را کشتی و زنار دهد[۷۸]

شکی نیست که سنایی در این بیت، به روش غالب گویندگان که مقید به حفظ حدود اصطلاحات نبوده‌اند، رسوم و مصطلحات خاص ادیان مختلف را در هم به کار برده است، و راهب دیر مسیحی، به جای موبد زردشتی، از سر مستی، کشتی که کمربند و نشانهٔ قابلیت مذهبی پذیرندگان کیش زردشت است می‌بخشاید. معهذا مؤید این مقصود است که محل خرابات، دارای یك نوع سابقهٔ مذهبی است؛ به خصوص اگر در نظر گرفته شود که کیش زردشت، پس از مهرپرستی و ادیان دیگر، آیین رسمی ایرانیان بوده است، و مغ و مغبچه و پیرمغان هم همه منشعب از القاب زردشتی است که حافظ نیز غالباً «خرابات مغان» یا «دیرمغان» آورده و یا خرابات را به دیر خراب وصف کرده است. از جمله در این ابیات:

در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست ◦ مست‌ازمی‌ومیخواران ازنرگس‌مستش مست[۷۹]

---

۷۵. *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، ج ۲، ص ۲۱۵ - ۲۱۶.

۷۶. همان، ج ۲، ص ۲۳۷ - ۲۳۸.

۷۷. ۲۷/۲۴.

۷۸. *دیوان سنایی*، ص ۱۵۱.

۷۹. *دیوان حافظ*، ص ۲۰.

در خرابات مغان گر گذر افتد بازم حاصل خرقه و سجّاده روان دربازم[۸۰]

*

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم[۸۱]

*

شست و شویی کن و آنگه به خرابات خرام تا نگردد زتو این دیر خراب آلوده[۸۲]

■

در همه دیرمغان نیست چو من شیدایی خرقه جایی گرو باده و دفتر جایی[۸۳]

با توجه به نکات فوق الاشعار است که حدس زده‌اند «خرابات »ممکن است همان «خورآباد» باشد که بنا به قواعد معمولهٔ زبان فارسی و سیر زبان که باعث تحول صوت و گاهی معانی لغات است، در مصطلحات صوفیه که غالباً عمیق و قابل تأویل است، جایی برای خود باز کرده است.

وجه دیگری که برای استعمال ترکیب «خرابات مغان» و «دیرمغان» و نظایر آنها از طرف حافظ می‌توان اندیشید، این است که آن زمان نیز شاید چون زمان ما، زردشتیان و گبران، بادهٔ ناب می‌ساخته و آماده می‌داشته‌اند؛ چنان که خاقانی نیز بدین رسم اشارات متعدد دارد و حتی از «خمکدهٔ مغان» سخن می‌گوید و آن را در مقابل مسجد مسلمان ذکر می‌کند. این رسم، یعنی رفتن مسلمین برای باده نوشی به خمخانهٔ زردشتیان، از قدیم نیز به صورتهای دیگر معمول بوده است؛ به طوری که خلفا و شعرا و ظرفای اسلام، به دیرهای مسیحیان و خمخانهٔ گبران، برای میگساری می‌رفته‌اند، و این مطلب از کتاب *دیارات* و اشعار ابن‌المعتز و ابو نواس هم مستفاد است، و قاآنی نیز به همین مناسبت در مسمط خود «شراب گبر» و «می‌مجوس» آورده است، و حافظ نیز «می‌مغان» استعمال کرده:

مگر گشایش حافظ در این خرابی بود که بخشش ازلش در می مغان انداخت[۸۴]

از طرف دیگر، به احتمال قوی، حافظ به شیوهٔ ملامتیه گرایشی دارد.[۸۵] بنابراین، شاید بتوان

---

۸۰. همان، ص ۲۳۰.

۸۱. همان، ص ۲٤۵.

۸۲. همان، ص ۲۹۳.

۸۳. همان، ص ۳٤۹؛ نیز رك: ص ۸، ۱٤، ۱۱۱، ۱۳۹ و ۲۸۰.

۸٤. همان، ص ۱٤.

۸۵. رجوع شود به مبحث «پیر» در کتاب حاضر.

پذیرفت که اصطلاح «خرابات» ترکیب «خرابات مغان» در اشعار او بر مبنای تظاهر به خلاف رسوم یا مباشرت امور نامرسوم و ویرانی ظاهر آمده است.

شیخ محمود شبستری، دربارهٔ خرابات و خراباتی، چنین سروده است:

خراباتی شدن از خود رهایی است — خودی کفر است اگر خود پارسایی است
نشانی داده‌اندت از خرابات — که التوحید اِسقاطُ الاضافات
خراباتی خراب اندر خراب است — که در صحرای او عالم سراب است
شراب بی‌خودی در سر گرفته — به ترك جمله خیر و شر گرفته
شرابی خورده هر یك بی لب کام — فراغت یافته از ننگ و از نام
حدیث ماجرای شطح طامات — خیال خلوت و نور و کرامات
به بوی دردیی از دست داده — ز ذوق نیستی مست او فتاده[86]

شیخ محمد لاهیجی، شارح *گلشن‌راز*، در تعریف «خرابات» می‌نویسد:

«خرابات، اشاره به وحدت است اعم از وحدت افعالی و صفاتی ذاتی. و ابتدای آن عبارت از مقام فنای افعال و صفات است، خراباتی سالك عاشق لاابالی است که از قید رؤیت و تمایز افعال صفات واجب و ممکن خلاصی یافته افعال و صفات جمیع اشیا را محو افعال و صفات الهی داند...»[87]

حافظ فرماید:

مقام اصلی ما گوشهٔ خرابات است — خداش خیر دهاد آن که این عمارت کرد[88]

---

۸۶. *گلشن راز*، در احوال خراباتی، ضمیمهٔ شرح آن، ص ۷٦۳.

۸۷. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، ص ٦۲٤.

۸۸. *دیوان حافظ*، ص ۸۹.

خرقه، جامهٔ پشمینهٔ پاره دوختهٔ صوفیان

خرقه، در لغت، به معنی پاره و قطعه‌ای از جامه و گاه تمام آن است، و در اصطلاح صوفیه، عبارت است از جامه‌ای پشمین که غالباً از پاره‌های به هم دوخته فراهم آمده است.

در ترجمهٔ فرهنگ *البسهٔ* دُزی، راجع به کلمهٔ «خرقه» چنین آمده است:

«این کلمه، به معنای لباس یا ردای خشنی است که در شرق، فقیران و صوفیان بر تن می‌کنند. المَقّری (*تاریخ اسپانیا*، نسخهٔ خطی گوتا، برگ ۲۰) دربارهٔ یك صوفی گوید که: برکة لابسی الخرقه (برکت خرقه پوشان) بود. در یك نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ لایر که حاوی رسالات بسیاری دربارهٔ صوفیان است (نسخهٔ خطی فارسی ۱۰۳۸، پشت برگ ۲۲) چنین نوشته شده است: درگریبان خرقه نوشته بود: یا عزیز، یا ستّار، یا لطیف، یا حلیم. در میان خرقه نوشته بود: یا صبور، یا شکور، یا کریم، یا علیم. در دامن خرقه: یا واحد، یا احد، یا صمد، یا فَرْد.

«به نظر می‌رسد که کلمهٔ «خرقه» به معنای نوعی ردای بدویان نیز آمده باشد. در کتاب ابن‌جُبیر (*سفرنامه*، نسخهٔ خطی ۳۲۰، صفحات ۷۲ و ۷۳) می‌خوانیم: فمِنَ العَجَبِ فی أمرِ هؤلاءِ المائرینَ أنُهُم لایَبیعونَ مِنْ جَمیعِ ما ذکَرْناهُ بدینارٍ و لا بدِرْهَمٍ إنَّما یَبیعونَهُ بالخِرَقِ و العَباآتِ و الشـمَلِ، فأهْلُ مَکَّةَ یُعِدُّونَ لَهُمْ مِنْ ذلِكَ معَ الأقْنِعَـةِ و المَلاحِفِ المان (کذا) و ما أشْبَهَ ذلكَ مِمّا یَلْبَسُـهُ الأعرابُ و یُبایِعونَهُم بِهِ و یُشارو نَهُمْ (شگفت‌آور این که آنها که برای ما آذوقه جهت فروش می‌آورند، آنچه را که می‌خواهیم، در برابر دینار یا درهم نمی‌فروشند، بلکه با خرقه و عبا و شَمْلَه سودا می‌کنند. مردم مکّه از این نوع البسه، و نیز ملحفه‌های محکم[1] و قناع و لباسهای مشابه که بدویان می‌پوشند

---

۱. توضیح مترجم: در نسخهٔ خطی المان بدون نقطه روی دندانه ثبت شده است. به گمان من، باید المتان خواند که ظاهراً جمع متین و متینه است.

برایشان آماده می‌کنند. و به وسیلهٔ همین اشیا با بدویان تجارت می‌کنند).»[۲]

استاد فروزانفر، در تعلیقات ص ۱۱ *معارف بهاءولد* می‌نویسد:

«خرقه، جامه‌ای بوده است آستین‌دار و پیش‌بسته که از سر می پوشیده‌اند و از سر به در می‌آوردند و شعار صوفیان بوده است. و علّت اشتهار آن به خرقه، این است که پاره‌های مختلف و گاهی نیز رنگارنگ به هم آورده و از آنها خرقه می‌سازند، و جامه‌ای سخت به تکلّف بوده است و آن را بدین مناسبت مرقّعه نیز می‌گفته‌اند.[۳]

«خرقه، در اصل، به معنی پاره و وصله و پینه و بازافکن است. و چون عده‌ای از صحابه و زهّاد تابعین از قبیل مولای متّقیان علی (ع) و عمر و اویس قرنی، جامهٔ پینه‌زده و وصله‌دار می‌پوشیده‌اند، قُدَمای صوفیان نیز به متابعت ایشان، جامهٔ بی تکلّف و پاره شده و پینه کرده به تن می‌کرده‌اند و گاهی هم لباس نو را پاره کرده سپس می‌پوشیده‌اند؛ چنان که روش ابوعلی رودباری و شبلی بوده است.[٤]

«ولی پس از این که صوفیان پایبند بعضی از رسوم شدند و لباس خاص پوشیدند، «خرقه» هم معنی خود را از دست داد و قدر جامع آن با معنی سابق تنها مناسبت لفظی بود، یعنی که از پاره‌ها فراهم آمده است.»[٥]

آقای دکتر علی فاضل، در تعلیقات *مفتاح‌النّجاة* که به تصحیح ایشان آراسته است، می‌نویسند:

«خرقه، به مرور زمان، شکلهای دیگری به خود گرفت و به نامها و صفات گوناگونی معروف گشت؛ از قبیل: بادامه، دلق، دلق مرقع، خستوانه، لام و...»[٦]

جامی در *نفحات‌الانس*، و ابن بطوطه در رحلهٔ خویش، و خاقانی در *دیوان* خود، از یك نوع آن موصوف به «هزار میخی» یاد کرده‌اند:

«خرقهٔ سفید هزار میخی به تکلّف پوشیده.»[۷]

و در رحلهٔ *ابن بطوطه*:

---

۲. ر. پ. آ. دزی، *فرهنگ البسهٔ مسلمانان*، ترجمهٔ حسینعلی هروی، دانشگاه تهران، ص ۱٤٦ - ۱٤۸.

۳. *تلبیس ابلیس*، چاپ مصر، ص ۱۹۱.

٤. همان، ص ۲۰۳.

٥. حواشی و تعلیقات بر جلد چهارم *معارف بهاءولد*، چاپخانهٔ مجلس، ۱۳۳۸، ص ۲۱۳ - ۲۱٤.

٦. *مفتاح النجاة*، ص ۲۹۷ - ۲۹۸.

۷. *نفحات الانس*، ص ۲۹٤.

«جبّة بیضاء مبطُنة تُدّعیٰ عِنْدَهُم هزر میخی.»[۸]

و خاقانی راست:

بر کش میخ غم ز دل، پیش که صبح برکشد ✻ این خشن هزار میخ از سر چرخ چنبری[۹]

خرقه، در حقیقت، لباس رسمی صوفی است که پس از امتحان و احراز قابلیّت و اهلیّت، از طرف مرشد و پیر، به او پوشانیده می‌شود. رنگ و طرز دوختن و پوشیدن و دریدن و اقسام خرقه و همچنین آداب و اشارات مربوط به آن، در نزد صوفیه، دارای اعتبار و کیفیاتی است که در هفت قسمت جداگانه به شرح ذیل به آنها اشاره خواهد شد:

۱. خرقه‌پوشی و محاسن آن.

۲. شرایط پوشانندهٔ خرقه.

۳. شرایط پوشندهٔ خرقه.

٤. رنگ خرقه.

٥. کیفیت دوختن مرقعات.

٦. خرقه دری.

۷. پاره‌ای اشارات و رموز راجع به خرقه‌پوشی و انتقاداتی که بر آن وارد آورده‌اند.

خرقه‌پوشی و محاسن آن

عزالدین محمود کاشانی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«از جمله رسوم موضوعهٔ صوفیان، یکی الباس خرقه است در تغییر لباس معهود که مشایخ در بدایت تصوف در احوال مریدان آن را مستحسن داشته‌اند، و در سنت آن را سندی نیافته الا حدیث امخالد[۱۰] که روایت است از رسول صلی الله علیه و آله که وقتی جامه‌ای چند به حضرت او آوردند و در میان گلیمی بود سیاه کوچك، آن را برداشت و روی به جماعت کرد و گفت: مَنْ تَرَوْنَ اَکْسُو هٰذِهِ؟ همه خاموش ماندند. فرمود که: ایتونی بأُمّ خالِد. ام خالد را حاضر کردند. آن گلیم را در وی پوشانیدند و گفت: أبْلِی هٰذا و اخْلِقی. و دو بار باز گفت، و بر آن گلیم، علمی چند بود زرد و سرخ، در آن جا نگاه می‌کرد و می‌گفت: یا اُمَّ خالِد هٰذا سناءٌ، و سنا به زبان حبشه نیکو باشد. و تمسك به این

۸. *رحلة ابن بطوطه*، ج ۱، ص ۱۲٥.

۹. *دیوان خاقانی*، به تصحیح ضیاءالدین سجادی، ص ٤۲٥.

۱۰. مراد، امة بنت خالد بن سعید بن عاص است که با پدرش از حبشه مهاجرت کردند. حدیث ام خالد، در *صحیح بخاری* و *عوارف المعارف* (ص ۲۰٦) است،و ترجمهٔ حالش در کتاب *الاصابه*، ج ۸ مضبوط است.

حدیث در تصحیح الباس خرقه در وضعی و هیئتی که رسم متصوفه است، بعید است. و مع‌هذا، اگرچه از سنت آن را سندی صریح نیست، و لیکن چون متضمن فواید است و مزاحم سنتی نه، مختار و مستحسن بود. چه، اتباع مصالح طریقی مشروع است. و از این جاست که پیش مالک[۱۱]، مصالح مرسله[۱۲] که آن را از سنت شاهدی نبود، معتبر است.»[۱۳]

این حدیث امّ خالد در فرهنگ *البسهٔ مسلمانان* به مناسبت شرح «خمیصه» که به گفتهٔ جوهری لباس سیاه و چهارگوش مزیّن به دو حاشیهٔ مختلف اللّون است آمده؛ بدین عبارات:

«أُتِیَ النَّبِیُّ (صلعم) بثیابٍ فیها خمیصةٌ سوداءُ صَغیرةٌ، فَقالَ مَن تَرَوْنَ أَنْ نَکْسُوا هٰذِهِ؟ فَسَکَتَ القومُ فَقالَ ایتونی بأُمِّ خالِد فأُتِیَ بها تُحتَمَلُ فَأخَذَ الخَمیصةَ بیَدِهِ فَألْبَسَها و قالَ أبْلِی و اخْلِقی، و کانَ فیها عَلَمٌ أَخْضَرُ او أَصفَرُ، فَقالَ یأُمِّ خالِد هذا سناهْ، و سناهْ بالحَبَشِیَّةِ حَسَنٌ.»[۱۴]

«برای رسول خدا البسه‌ای آوردند که یك خمیصهٔ سیاه کوچك در میان آنها بود. پیامبر فرمود: گمان می‌کنید آن را به چه کسی خواهم بخشید؟ مردم خاموش ماندند. پس گفت: امّ خالد را این جا بیاورید. امّ خالد را نزد او بردند. آنگاه خمیصه را بر تن او پوشانید، در حالی که می‌گفت: آن را بپوشید تا تکه‌تکه شود. این لباس، یك حاشیهٔ سبز یا زرد داشت. پیامبر افزود ای امّ خالد، این سناه است. سناه، در زبان حبشی، به معنای زیباست.»[۱۵]

ابن جوزی، قبول دارد که پیغمبر اکرم، به نحو مزبور، به دست خود، به ام خالد لباس پوشانیدند. ولی می‌نویسد: خالد بن سعید بن عاص پدر و همینه بنت خلف مادر ام خالد، به حبشه مهاجرت کرده بودند، و ام خالد در آن جا به دنیا آمد. و چون نزد پیغمبر باز آمدند، رسول اکرم، ام خالد را به سبب خردسالیش گرامی داشت و به او لباس پوشانید. ولی این امر سنت نمی‌شود. چه، لباس پوشانیدن

---

۱۱. ابو عبدالله مالك بن انس اصبحی، امام معروف منهب مالکیه از مذاهب اربعهٔ اهل سنت، صاحب کتاب موطأ است، متولد در سال ۹۵ و متوفی در ربیع‌الاول سال ۱۷۹، و ترجمهٔ حالش در *وفیات‌الاعیان* ابن خلکان، جلد دوم است.

۱۲. مصالح مرسله، مصالحی است که نص شرعی در اعتبار یا الغای آن نرسیده و مخصوص به مواردی است که شریعت در احکام آنها ساکت مانده است، اما به حسب عقل و عادت مفسده‌ای ندارد. امام مالك گوید اصل مصالح مرسله را در مورد موضوعات و وقایعی که شرع از بیان احکام آنها ساکت مانده ممکن است مبنای حکم قرار داد، در صورتی که با نصوص شرعی دیگر مخالف و ناسازگار نباشد. (ذیل *مصباح الهدایه*، ص ۱٤۸.)

۱۳. *مصباح الهدایه*، ص ۱٤۷ - ۱٤۸.

۱٤. بنابر نقل مترجم فرهنگ *البسهٔ مسلمانان*، حدیث، در جلد دوم *صحیح بخاری* است.

۱٥. فرهنگ *البسهٔ مسلمانان*، ص ۱٦٤.

به مردمان، عادت حضرت رسول نبود. به علاوه، جامه‌ای که رسول اکرم پوشانید، سیاه رنگ و بر صغیر بود. حال آن که در نزد صوفیه، این جهات مرعی و معتبر نیست.[۱۶]

به عقیدهٔ فون کرمر، خرقه پوشیدن که رمز از فقر و انزواست، اگرچه خود صوفیه خرقه را منسوب به پیغمبر می‌کنند، ولی از رسوم هندیهاست.[۱۷]

سراسر فصل بیست و هشتم *توراة* که مشتمل بر ٤٣ آیه است، ■ قسمتی از فصل بیست و نهم، دستورهایی است که از طرف خداوند به موسی برای تهیه ■ پوشانیدن لباس به هارون نازل شده است تا بدین وسیله هارون تقدیس شود و جزو کاهنان درآید، و خدمت مقدس برای اعقابش ابدی باشد.[۱۸] این موضوع، نشان می‌دهد که لباس مخصوصی برای عبادت و پیشوایان مذهبی، در ادیان مختلفه سابقه دارد.

«و از برای برادرت هارون جهت عزت و زینت لباسهای مقدس بساز. و همگی حکمت دلانی که ایشان را به روح مهارت پرکرده‌ام بگو که لباسهای هارون را بسازند تا که مقدس شده ■ کاهن من باشد. و لباسهایی که باید بسازم این است سینه‌بند و ایفود و قبا ■ پیراهن زردوز و عمامه ■ کمربند بدین طور جامه‌های مقدس برادرت هارون ■ پسرانش را ترتیب نمایند تا کاهن من باشند.»[۱۹]

راجع به پوشانیدن لباس از طرف موسی به هارون و فرزندانش که سبب تخصیص و تقدیس بوده، *توراة* چنین می‌نویسد:

«لباسها را گرفته به هارون پیراهن و قبای ایفود و خود ایفود و سینه‌بند را بپوشان. و بعد پسرانش را نزدیك آورده و پیرهنی به ایشان بپوشان. و ایشان را یعنی هارون و پسرانش را به کمربندها ببند و کلاهها به ایشان بپوشان و منصب کهانت به قانون ابدی از آن ایشان خواهد بود، ■ بدین طریق هارون و پسرانش را تخصیص‌نما.»[۲۰]

اما سهروردی هم با ابن جوزی همعقیده است و چنین می‌نویسد:

«و لا خفا انَّ لُبسَ الخِرْقَةِ علی الهیئَةِ الّتی یَعْتَمِدُها الشُّیوخُ فی هذا الزَّمان. لَمْ یَکُنْ فی زَمَنِ رَسولِ اللهِ صَلّیٰ اللهُ علیهِ و آلِهِ.»[۲۱]

---

۱۶. *تلبیس ابلیس*، ص ۱۹۱.

۱۷. ذیل *تاریخ تصوف*، ج ۲، ص ۱٦٦.

۱۸. *توراة*، چاپ لندن، ص ۱٥۷، سفر خروج.

۱۹. همان، ص ۱٥٤، آیه‌های ۲، ۳ و ٤.

۲۰. همان، ص ۱٥۷، سفر خروج، آیه‌های ٥، ٦ ■ ۹ از فصل بیست ■ نهم.

۲۱. *عوارف المعارف*، ص ۲۰۷؛ *طرائق الحقائق*، ص ۱۳٦.

حجةالاسلام محمد غزالی، دربارهٔ لباس حضرت رسول اکرم می‌نویسد:

«کانَ صَلَّیٰ اللهُ عَلیهِ و سَلَّمَ یَلْبَسُ مِنَ الثِّیابِ ما وجدَ مِنْ إزارٍ او رداءٍ او قَمیصٍ او جُبّةٍ او غیر ذلِکَ...» و چند سطر بعد می‌نویسد:

«و کان لَهُ کِساءٌ مُلَبَّدٌ یَلْبَسُهُ و یَقولُ اِنَّما اَنا عَبْدٌ اَلْبَسُ کَما یلبَسُ العَبْدُ.»[۳۲]

دربارهٔ محاسن خرقه‌پوشی، صاحب *مصباح‌الهدایه* چنین می‌نویسد:

«و از جملهٔ فواید آن، یکی تغییر عادت است و فطام از مألوفات طبیعی و حظوظ نفسانی... پس تغییر لباس صورت، تغییر عادت بود، و تغییر عادت عین عبادت، و از این جاست حدیث بُعِثْتُ لِرَفْعِ العاداتِ. و چون تغییر عادت در لباس پدید آید، تعدی و سرایت آن به دیگر عادات متوقع بود. فایدهٔ دیگر، دفع مجالست أقران السوء و شیاطین الانس است که به مجانست صورت و مشابهت هیئت به صحبت یکدیگر مایل باشند... و مرید را همچنان که صحبت اخیار واجب است تا رنگ ایشان گیرد، مجانبت و مفارقت اشرار، در مقدمهٔ آن شرط است تا قبول صحبت اخیار در مرید پدید آید.

«فایدهٔ دیگر، اظهار تصرف شیخ است در باطن مرید به سبب تصرف در ظاهر او. چه، تصرف ظاهر، علامت تصرف باطن است. تا اول باطن مرید قابل تصرف ولایت شیخ نگردد و او را کامل و مکمل نشناسد، به ظاهر منقاد و مستسلم او نشود و ناصیهٔ اختیار خود در دست تصرف او ننهد، و اخذ نواصی مریدان صورت این معنی است.

«فایدهٔ دیگر، بشارت مرید است به قبول حق تعالی مر او را. چه، الباس خرقه، علامت قبول شیخ است مرید را، و قبول شیخ، امارت قبول حق. پس مرید، به واسطهٔ خرقه پوشیدن از دست شیخ صاحب ولایت، بداند که حق تعالی او را قبول کرده است، و تألف و اجتماع او با شیخ به رابطهٔ صدق ارادت و حسن قبول، آیینه‌ای گردد او را که در وی صورت سر سابقت و حسن خاتمت خود مشاهده کند. چه، تألف اشباح، نتیجهٔ تعارف ارواح است، و تعارف علامت جنسیّت و معیّت در عالم غیب؛ چنان که در خبر است الأرواحُ جُنودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَما تَعارَفَ مِنْها ائتَلَفَ و ما تَناکَرَ مِنْها اخْتَلَفَ.

«همچنین خرقه پوشیدن از دست شیخ صاحب فراست، صورت سر ارادت مرید با شیخ و محبت شیخ است با مرید، و جملهٔ احوال سنیه، نتایج ازدواج این دو معنی است.»[۳۳]

ابونصر سراج، از عبدالله بن عباس، روایت می‌کند که گفت:

«لَاَنْ اُرَقِّعَ ثوباً فَاَلْبَسَهُ فَیَرْفَعُنی عِندَ الخالقِ اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْ اَنْ اَلْبَسَ ثیاباً تَضَعُنی عِندَ الخالقِ و

---

۳۲. *احیاء العلوم*، تهران، سنگی، ص ۱۹۰.

۳۳. *مصباح الهدایه*، ص ۱۴۸ - ۱۵۰.

تَرْفَعُنی عِندَ المَخْلُوقینَ.»[۲۴]

کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، دربارهٔ علل و محاسن خرقه‌پوشی، چنین می‌نویسد:

«خِرْقَةُ التَّصَوُّفِ هِیَ ما یَلْبَسُهُ المُریدُ مِنْ یَدِ شَیخِهِ الَّذی یَدْخُلُ فی اِرادَتِهِ و یَتُوبُ علیٰ یَدِهِ لِامُورٍ: مِنْها التَّزَیُّنُ بِزِیِّ المُرادِ لِیُلْبِسَ[۲۵] باطِنَهُ بِصِفاتِهِ کَما تَلَبَّسَ ظاهِرُهُ بِلِباسِهِ و هو لِباسُ التَّقْویٰ ظاهِراً و باطِناً. قالَ اللهُ تَعالیٰ قَدْ أنْزَلْنا عَلَیْکُمْ لِباساً یُوارِی سَوْآتِکُمْ و رِیشاً و لِباسُ التَّقْویٰ ذٰلِکَ خَیرٌ.[۲۶] و مِنها وصولُ بَرَکَةِ الشَّیخِ الَّذی لَبِسَهُ مِنْ یَدِهِ المُبارَکَةِ. و مِنْها نَیْلُ ما یَغْلِبُ عَلیٰ الشَّیخِ فی وَقتِ الاِلباسِ مِنَ الحالِ الَّذی یریٰ الشَّیخُ بِبَصیرَتِهِ النّافِذَةِ المُنَوَّرَةِ بِنُورِ القُدُسِ اَنَّهُ مُحتاجٌ اِلَیْهِ لِرَفْعِ حُجُبِهِ العایِقَةِ و تَصْفِیَةِ استعدادِهِ، فَاِنَّهُ اِذا وَقَفَ علیٰ حالِ مَنْ یَتُوبُ علیٰ یَدِهِ عَلِمَ بِنُورِ الحَقِّ ما یَحتاجُ الیهِ فَیَنْزِلُ مِنَ اللهِ ذٰلِکَ حَتّی یَتَّصِفَ قَلْبُهُ بِهِ فَیَسْری عَنْ باطِنِهِ اِلیٰ باطِنِ المُریدِ. و مِنْها المُواصَلَةُ بَیْنَهُ و بینَ الشَّیخِ بِهِ فَیَبْقیٰ بَیْنَهُما الاِتِّصالُ القَلْبیُّ و المَحَبَّةُ دائماً و تُذَکِّرُهُ الاِتّباعَ علیٰ الاوقاتِ فی طَریقَتِهِ و سیرَتِهِ و اَخلاقِهِ و اَحوالِهِ حَتّی یَبْلُغَ مَبْلَغَ الرِّجالِ فَاِنَّهُ اَبٌ حَقیقیٌ کَما قالَ صلعم: الآباءُ ثَلٰثَةٌ، اَبٌ وَلَدَکَ و اَبٌ عَلَّمَکَ و اَبٌ رَبّاکَ.»[۲۷]

هجویری، دربارهٔ سابقه و محاسن خرقه پوشی چنین می‌نویسد:

«بدان که لبس مرقعه، شعار متصوف است. و لبس مرقعات، سنت است. رسول صلعم، مر عایشه را گفت رض لا تُضَیِّعی الثَّوبَ حَتّی تُرَقِّعیهِ، گفت عایشه را رض که جامه را ضایع مکن تا رقعه نزنی، یعنی پیوندها بر آن نگذاری. و از عمر خطاب می‌آید که وی مرقعه‌ای داشت سی پیوند بر آن گذاشته.»[۲۸]

هم او می‌نویسد:

«عمر بن الخطاب و علی‌بن ابی‌طالب رضوان‌الله علیهما و هرم بن حیان رض روایت آرند که ایشان مر اویس قرنی را بدیدند با جامهٔ پشمین با رقعه‌ها بر آن گذاشته، و حسن بصری و مالك بن دینار و سفیان ثوری رح جمله صاحب مرقعهٔ صوف بودند.»[۲۹]

«در جمله، مرقعه زینت اولیای خدای عز و جل است، عوام بدان عزیز گردند و خواص اندر آن

---

۲۴. *اللمع فی التصوف*، ص ۱۳٦.

۲۵. ظ لِیَتَلَبَّسَ.

۲٦. ۲٦/۷.

۲۷. کتاب *اصطلاحات*،حاشیهٔ *شرح منازل السائرین*، ص ۱۷۷ - ۱۷۸.

۲۸. *کشف المحجوب*، ص ٤۹ - ۵۰.

۲۹. همان، ص ۵۰.

ذلیل شوند. عزّ عام آن بود که چون بپوشند خلقانش بدان حرمت دارند، و ذل خاص آن بود که چون آن بپوشند، خلق اندر ایشان به چشم عوام نگرند و مر ایشان را بدان ملامت کنند. پس لِباسُ النِّعَمِ لِلعَوامِ و جَوْشَنُ البَلاءِ للخَواص.»[۳۰]

و بعد می‌نویسد:

«اَلْمُرَقَّعَةُ قَمیصُ الوَفاءِ لاَهْلِ الصَّفاء و سِرْبالُ السُّرور لاَهْلِ الغُرور، مرقعه پیراهن وفاست مر اهل صفا را و لباس سرور است مر اهل غرور را تا اهل صفا به پوشیدن آن از کوْنَیْن مجرد شوند و از مالوفات منقطع گردند، و اهل غرور بدان از حق محجوب شوند و از صلاح بازمانند.»[۳۱]

شیخ عطار، از گفتار جنید، چنین آورده است:

«گفت زمین درخشان است از مرقعیان چنان که آسمان درخشان است از ستارگان.»[۳۲]

«پوشیدن و پوشانیدن خرقه، نشانهٔ صحت ارادت مرید و تسلیم وی نسبت به تصرفات شیخ است، و مشایخ صوفیه، پس از تحقق سالک در مدارج سلوك و وقوف بر صحت ارادت و خلوص، خرقه بر وی می‌پوشانیده‌اند. چنان که وعاظ، عمامه بر سر تایب می‌نهاده‌اند، و فتیان و جوانمردان سراویل فتوت در پا می‌کرده‌اند.»[۳۳]

شرایط پوشانندهٔ خرقه

در *توراة*، آیاتی موجود است که نشان می‌دهد پوشانیدن جامهٔ مقدس از بزرگی به بزرگی و کاهنی به کاهنی، سابقهٔ مذهبی دارد. و از آن جمله، این چند آیه است:

«و لباس مقدس را به هارون بپوشان و او را مسح نموده تقدیسش نما تا آن که برای من کاهن باشد. و پسرانش را تقریب نموده ایشان را به لباسها ملبس ساز. و ایشان را مسح کن به طوری که پدر ایشان را مسح کردی تا آن که از برای من کاهن باشند، زیرا که مسح کردن ایشان به جهت ایشان در قرنهای خودشان البته مورث کهانت ابدی خواهد بود.»[۳۴]

اما مرشدی که خرقه می‌پوشاند، باید واجد شرایطی باشد. هجویری، در این باب، گوید:

«اما آن پوشنده که مرید را مرقعه پوشد، باید که مستقیم الحال بود، که از جملهٔ فراز و نشیب

۳۰. همان، ص ۵۳ - ۵٤.

۳۱. همان، ص ۵٤.

۳۲. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ۲۲، ذکر جنید بغدادی.

۳۳. از تعلیقات استاد فروزانفر بر مثنوی *مصباح الارواح*، ذیل کلمهٔ «خرقه».

۳٤. *توراة*، ص ۱۸۲، سفر خروج، فصل چهلم، آیه‌های ۱۳، ۱٤ و ۱۵.

طریقت گذشته باشد و ذوق احوال چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده، باید که بر حال مرید خود مشرف باشد که اندر نهایت به کجا خواهد رسید از راجعان یا از واقفان یا از بالغان، اگر داند که روزی از این طریقت باز خواهد گشت، بگوید تا ابتدا نکند، و اگر بایستد وی را معاملت فرماید، و اگر برسد وی را پرورش دهد.

«پوشانندهٔ مرقعه را چندان سلطنت باید اندر طریقت که اندر بیگانه نگرد به چشم شفقت آشنا گردد، و چون جامه اندر عاصی پوشد از اولیای خدا گردد. وقتی در خدمت شیخ خود می‌رفتم اندر دیار آذربایگان، مرقعه‌داری دو سه دیدم که بر سر خرمن گندم ایستاده بودند و دامنهای مرقعه پیش کرده تا مرد برزگر گندم در آن افکند، شیخ بدان التفات کرد و بر خواند: أُولٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدىٰ فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ و ما كانُوا مُهْتَدِينَ.[۳۵] گفتم ایها الشیخ، ایشان به چه بی حرمتی بدین بلا مبتلا گشتند و بر سر خلایق فضیحت شدند. فرمود که پیران ایشان را حرص مرید جمع کردن بوده است، و ایشان را حرص دنیا جمع کردن است، و حرصی از حرصی اولی‌تر نیست، و دعوت بی امر کردن هوا پروردن است.»[۳۶]

شیخ الاسلام سهروردی فرماید:

«يَدُ الشَّيخِ فی لُبسِ الخِرْقَةِ تَنوبُ عَنْ يَدِ رَسولِ اللهِ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ و سَلَّمَ، تَسليمُ المُريدِ لَهُ تَسليمٌ للهِ و رسولِهِ، قالَ اللهُ تَعالىٰ اِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ اِنَّما يُبايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَاِنَّما يَنْكُثُ عَلىٰ نَفْسِهِ.[۳۷] و ياخُذُ الشَّيخُ علىٰ المُريدِ عَهْدَ الوَفاءِ بشَرائِطِ الخِرْقَةِ و يُعَرِّفُهُ حُقوقَ الخِرْقَةِ.»[۳۸]

«نقل است که چون خواجه انبیا را علیه‌السلام وفات نزدیك رسید، گفتند یا رسول‌الله مرقع تو به که دهیم؟ گفت به اویس قرنی.

«پس اویس گفت مرقع پیغمبر به من دهید تا دعا کنم. ایشان مرقع بدو دادند. پس گفتند بپوش و دعا کن.»[۳۹]

از ابوسعید ابی‌الخیر است:

«شیخ را پرسیدند که پیر محقق کدام است و مرید مصدق کدام است، گفت نشان پیر محقق آن

---

۳۵. ۱۶/۲.

۳۶. *کشف‌المحجوب*، ص ۶۱ - ۶۴.

۳۷. ۱۰/۴۸.

۳۸. *عوارف‌المعارف*، ص ۲۰۹.

۳۹. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۱۵ - ۱۶.

است که این ده خصلت در وی بازیابند تا در پیری درست باشد:

«نخستین، مراد دیده باشد تا مرید تواند داشت. دوم، راه سپرده باشد تا راه تواند نمود. سیم، مؤدب و مهذب گشته باشد تا مؤدب بود. چهارم، بی خطر سخی باشد تا مال فدای مرید تواند کرد. پنجم، از مال مرید آزاد باشد تا در راه خودش به کار نباید داشت. ششم، تا به اشارت پند تواند داد به عبارت ندهد. هفتم، تا به رفق تأدیب تواند کرد به عنف و خشم نکند. هشتم، آنچه فرماید نخست به جای آورده باشد. نهم، هر چیزی که از آنش باز دارد نخست او باز ایستاده باشد. دهم، مرید را که به خدای فرا پذیرد به خلقش رد نکند. چون چنین باشد و پیر بدین اخلاق آراسته بود، مرید جز مصدق و راهرو نباشد،که آنچه بر مرید پدید آید، آن صفت پیر است که بر مرید ظاهر می‌شود.»[۴۰]

شرایط پوشندهٔ خرقه

«اما پوشیدن آن مر دو گروه را راست آید، یکی منقطعان دنیا را و دیگر مشتاقان حضرت مولی را. و اندر عادات مشایخ رض سنت چنان رفته است که چون مریدی به حکم تبرك تعلق بدیشان کند، مراد را به سه سال اندر سه معنی ادب کنند اگر به حکم آن معنی قیام کند و الا گویند طریقت مر این را قبول نکند. یك سال به خدمت خلق و دیگر سال به خدمت حق و سه دیگر سال به مراعات دل خود. خدمت خلق آنگاه تواند کرد که خود را اندر درجهٔ خادمان نهد و همهٔ خلق را اندر درجهٔ مخدومان، یعنی بی تمیز همه را خدمت کند و بهتر از خود داند و خدمت جمله بر خود واجب داند و خود را بدان خدمت فضلی ننهد بر دیگران که اندر آن خسرانی عظیم و عیبی ظاهر و غبنی فاحش بود، و از آفات زمانه اندر زمانه یکی بلای بی‌دوا این است.

«و خدمت حق جل جلاله آنگاه تواند کرد که همهٔ حظهای خویش از دنیا و عقبی به کل منقطع تواند کرد و مطلق مر حق را سبحانه و تعالی پرستش کرد از برای وی، که تا بنده مر حق را برای کفارت گناه و یافت درجات عبادت می‌کند نه وی را می‌پرستد تا به اسباب دنیا چه رسد.

«و مراعات دل آنگاه تواند کرد که همتش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته، اندر حضرت انس دل را از مواقع غفلت نگاه دارد. و چون این سه شرط مرید را حاصل شد، پوشیدن مرقعه مرید را به تحقیق دون تقلید مسلم باشد.

«پس چون بالغی اندر کمال ولایت خداوند مر مریدی را از پس این سه سال تربیت اندر ریاضت مرقعه پوشد روا بود. و شرط پوشیدن مرقعه پوشیدن کفن بود که امید از لذت حیات منقطع کنند و دل از راحت زندگانی پاك گردانند و عمر خود به جمله بر خدمت حق جل جلاله وقف کنند و به کلیت

۴۰. *اسرارالتوحید*، ص ۳۳۰.

از هوای خود تبرا کنند. آنگاه آن پیر وی را به پوشیدن خلعت عزیز کند و وی به حق آن قیام نماید و به گزاردن حق آن جهدی تمام کند و کام خود بر خود حرام کند.»[۴۱]

همو در این باب می‌نویسد:

«از شیخ ابو علی سیاه مروزی پرسیدند که پوشیدن مرقعه کرا مسلم بود. گفت آن کس را که مشرف مملکت خداوند تعالی باشد؛ چنان که اندر جهان هیچ چیز نرود آن روز از احکام و احوال الا که وی را آگاه کنند. پس مرقعه سمت صالحان و علامت نیکان و لباس فقرا و متصوفه است... و اگر کسی مر لباس اولیا را آلت جمع دنیا و پوشش آفت خود سازد، مر اهل آن را بدان زیانی بیشتر ندارد.»[۴۲]

نایب الصدر شیرازی، به نقل از ابن عربی، چنین می‌آورد:

«و سُمّیَ لُبسُ المُرَقَّعاتِ مَوتَ الاَخضَرِ لاَنَّ اختلافَ الرِّقاعِ یُشبِهُ اختلافَ الاَرضِ باختلافِ النَّباتِ فیهِ و الاَزهارِ و قیلَ لاخضِرارِ عَیشِهِ بالقَناعَةِ و نَضارَةِ وَجْهِهِ بنَضرَةِ الَّذی اسْتَغنیٰ بهِ عَنِ التَجَمُّلِ العارضیّ.»[۴۳]

حاتم اصم گوید:

«و هر که در این طریق در می‌آید، می‌باید که چهار موت را بر خود گیرد: موت ابیض و آن گرسنگی است، و موت اسود و آن صبر کردن است بر اذای مردم، و موت احمر و آن مخالفت نفس است، و موت اخضر و آن پاره‌ها بر هم دوختن است پوشش را.»[۴۴]

اذراعی، از علمای سنت و جماعت، چنین فتوی می‌دهد: پوشیدن پشمینه در سفر مستحب و در حضر بدعت است.[۴۵]

رنگ خرقه

به جز مشایخ که غالباً خرقهٔ سفید بر تن می‌کرده‌اند، خرقهٔ سایر صوفیان به رنگ کبود بوده است. خود صوفیه، برای انتخاب این رنگ، تاویلاتی می‌کنند از قبیل این که کبودی، حد مشترک سیاهی و سپیدی است و نشانهٔ این است که سالك گرفتارظلمت محض وتیره درونی نیست، اما به‌کلی‌از

---

۴۱. *کشف‌المحجوب*، ص ۶۱ - ۶۲.

۴۲. همان، ص ۶۴ - ۶۵.

۴۳. *فتوحات‌المکیه*، نقل از: *طرائق‌الحقائق*، ص ۸۰.

۴۴. *طرائق‌الحقائق*، ص ۸۰.

۴۵. ذیل ترجمهٔ *زهد و تصوف در اسلام*، ص ۱۱۴.

کدورت صفات نفس نیز رهایی نیافته است. برخی نوشته‌اند که انتخاب رنگ کبود برای خرقه، از آن جهت است که به شست و شو دیرتر محتاج می‌شود، و برای صوفیه که غالباً در سفرند، موجب آسانی کار است.

اما رنگ سیاه و کبود، از دیر باز مورد نظر پارسایان و گوشه‌گیران بوده، و بدین رنگها جامه می‌پوشیده‌اند، و حتی بدین سبب، رهبانان نسطوری را که در اطراف و اکناف ایران برای تبلیغ پراکنده بوده و دیر و صومعه داشته‌اند سوگواران می‌خوانده‌اند، به قیاس آن که لباس کبود و سیاه، نشانهٔ سوگواری است. چنان که فردوسی، در مرگ یزدگرد که او را کشته و به آب افکنده بودند و جسدش به وسیلهٔ راهبان مسیحی از آب گرفته شده است، آنان را صریحاً به نام سوگواران می‌خواند:

چو شب روز شد مردم آمد پدید دو مرد گرانمایه آن جا رسید
از آن سوگواران پرهیزکار بیامد یکی تا لب رودبار
تن او برهنه بدید اندر آب براشفت و آمد هم اندر شتاب
دوان تا در خان راهب رسید بدان سوگواران بگفت آنچه دید
که شاه زمانه به غرق اندر است برهنه به گرداب زرق اندر است
برفتند از آن سوگواران بسی سکوبا و رهبان ز هر دو کسی[۴۶]

غیر از فردوسی، دیگران نیز به لباس کبود رهبانان مسیحی اشارت کرده‌اند. از جمله، رابعهٔ قزداری شاعرهٔ قرن چهارم گوید:

چو رهبان شد اندر لباس کبود بنفشه مگر دین ترسی گرفت[۴۷]

و عثمان مختاری غزنوی متوفی در نیمهٔ اول قرن ششم، چنین سروده:

انجیل آغاز کرد بلبل بر گل چون ز بنفشه بدید حالت رهبان[۴۸]

مرحوم دکتر غنی، با اشاره به این که رنگ خرقهٔ رهبانان در آغاز سفید و بعدها سیاه رنگ بوده است، می‌نویسد که اساقفهٔ نسطوریان مسیحی که در قرن سوم به ایران پناهنده شده‌اند، لباس پشمینهٔ خشن را در روی بدن می‌پوشیده‌اند تا یك نوع ریاضتی باشد.[۴۹]

اما باید دانست که قبل از رهبانان مسیحی، در دین موسی نیز این رنگ برای لباس روحانیان و

---

۴۶. *شاهنامه*، بروخیم، ج ۹، ص ۳۰۰۴.

۴۷. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات*، ج ۱، ص ۴۵۴.

۴۸. همان، ج ۲، ص ۵۰۷.

۴۹. *تاریخ تصوف*، ج ۲، ص ۷۴.

کاهنان در *توراة* تعیین شده است. از جمله:

«قبای ایفود را بالتمام از لاجوردی بساز.»[۵۰]

«و دیگر قبای ایفود را از کار نساجی تماماً لاجوردی ساخت.»[۵۱]

ایفود، به قیاس این که دستور بستن کمربند در روی آن داده می‌شود، جامهٔ رویی است که شبیه به خرقهٔ صوفیه می‌باشد.

بنابر آنچه گذشت، انتخاب رنگ کبود برای جامهٔ فقر، دارای سابقهٔ مذهبی است، و از این جهت و به تقلید از راهبان، عمومیت یافته است؛ چنان که از گفتار ابوسعید ابوالخیر است:

«بامداد پگاه به میهنه رسیدم. چون چشم من بر میهنه آمد، جمله صحرا کبود دیدم از بس صوفی کبودپوش که به صحرا بیرون آمده بودند.»[۵۲]

و هم از قول اوست:

«شیخ ما گفت اکنون خود کار بدان آمده است که مرقعی کبود بدوزند و در پوشند و پندارند که همهٔ کارها راست گشت، بر آن سر خم نیل بایستند و می‌گویند که یك بار دیگر بدان خم فرو بر تا کبودتر گردد که چنان دانند که صوفیی این مرقع کبود است.»[۵۳]

هجویری، در بیان قول شیخ المشایخ یحیی بن معاذ رازی که می‌گوید از علمای غافل و فقیران چرب زبان و متصوفهٔ جاهل بپرهیزید، دربارهٔ گروه اخیر می‌نویسد:

«اما متصوف جاهل، آن بود که صحبت پیری نکرده باشد و از بزرگی ادب نیافته و گوشمال زمانه نچشیده و به نابینایی کبودی اندر پوشیده باشد.»[۵۴]

سهروردی، دربارهٔ رنگ کبود خرقه‌ها و علت انتخاب آن، چنین نگاشته است:

«و لُبسُ الأزرَقِ مِنِ استِحسانِ الشُیوخِ فی الخِرقَةِ... فَیَختارُ الأزرَقَ لانَّهُ أرفَقُ لِلفَقیرِ لِکَونِهِ یَحمِلُ الوَسَخَ و لا یَحوجُ اِلیٰ زیادَةِ الغَسلِ.»[۵۵]

هجویری، دربارهٔ خرقه و کبودپوشی صوفیان، به تفصیل بیشتری سخن رانده است:

«اما معنی آن که بیشترین جامه‌های ایشان کبود باشد، یکی آن است که اصل طریقت ایشان بر

---

۵۰. *توراة*، ص ۱۵٦، سفر خروج، فصل ۲۸، آیهٔ ۳۱.

۵۱. همان، ص ۱۸۰، سفر خروج، فصل ٤۰، آیهٔ ۲۲.

۵۲. *اسرارالتوحید*، ص ۱۹٤.

۵۳. همان، ص ۲۸٦.

۵٤. *کشف‌المحجوب*، ص ۲۰.

۵۵. *عوارف‌المعارف*، ص ۲۱۵ - ۲۱٦.

سیاحت و سفر نهاده‌اند، ▪ جامهٔ سفید اندر سفر بر حال خود نماند و شستن وی دشوار باشد و هر کسی بدان طمع کند. و دیگر آن که کبود پوشیدن شعار اصحاب فوات و مصیبات است و جامهٔ اندوهگنان، و دنیا دار محنت و ویرانهٔ مصیبت مفازهٔ اندوه و پتیارهٔ فراق‌زدگان و کدوادهٔ بلا. مریدان چون مقصود دل اندر معاملت جز تقصیر ندیدند و اندر دل به جز خرابی نه و اندر روزگار به جز فوت نه، کبود اندر پوشیدند که اَلفَوْتُ اَشَدُّ مِنَ المَوْتِ. یکی بر موت عزیزی کبودی پوشد و یکی بر فوت مقصود. یکی از مدعیان علم، درویشی را گفت این کبود چرا پوشیدی؟ گفت از پیغامبر علیه‌السلام سه چیز بماند: یکی فقر و دیگر علم ▪ سه دیگر شمشیر؛ شمشیر سلطانان یافتند و نه در جای آن به‌کار بستند، و علم علما اختیار کردند ▪ به آموختن تنها بسنده کردند، و فقر فقرا اختیار کردند و این الت غنا ساختند. و من بر مصیبت این سه گروه، کبود پوشیدم.»[۵۶]

عزالدین محمود کاشانی، در این باب، چنین می‌نویسد:

«اختیار خرقهٔ ملون، به جهت صلاحیت قبول اوساخ و تفریغ خاطر اهل معاملات و مراقبات از اهتمام به محافظت جامهٔ سپید و اشتغال به غسل آن، از جملهٔ مستحسنات مشایخ است. چه، سنت به استحباب جامهٔ سپید وارد است؛ چنان که در خبر است خَیْرُ ثِیابِکُمُ البِیضُ. و نزدیك صوفیان، این استحباب مطلقاً فی نفس الامر ثابت است. ▪ اما به نسبت با طایفه‌ای که اوقات ایشان مستغرق طاعت بود و ساعات موزع بر اوراد و ایشان را به نفس خود مباشر غسل و تنظیف جامهٔ سپید باید و اشتغال بدان ایشان را از محافظت اوقات و ملازمت اوراد شاغل گردد، جامهٔ ملون بهتر بود. چه، بی‌شك، فضیلت نوافل از فضیلت خیر اللباس بیشتر بود. و هر گاه که مباشرت فاضل مستلزم ترك افضل بود، ترك آن فضیلت، فضیلت بود.

«و لون ازرق، اختیار متصوفه است با آن که لون سیاه در قبول اوساخ از ازرق تمام‌تر و ممکن است که سبب آن بود که واضع این رسم را یا دیگری را از جمله مقتدیان طریقت به اتفاق لون ازرق دست داده باشد و دیگران بر سبیل ارادت ▪ تبرك بدو تشبه نموده و خلف از سلف تلقی کرده و رسمی مستمر گشته. و طایفه‌ای از متصوفه، در اسباب اختیار ملون و انواع آن، به تکلف وجوه انگیخته‌اند. از ایشان، بعضی گفته‌اند که متصوفه لباس به رنگی پوشند که مناسب حال ایشان بود، و رنگ سیاه مناسب حال کسی است که در ظلمات صفات نفس منغمر و منغمس بود ▪ سرادقات آن بر او مشتمل ▪ محیط،و حال اهل ارادت نه چنین است. چه، به برکت و پرتو نور ارادت و طلب حق که در نهاد ایشان است، بعضی از ظلمت وجود مندفع بود. پس جامهٔ سیاه، مناسب حال ایشان نباشد. و چون هنوز از ظلمات صفات نفوس به کلی خلاص نیافته باشند و به صفای مطلق نه پیوسته، جامهٔ سپید

۵۶. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۹ ـ ۶۰.

نیز مناسب حال ایشان نبود، بلکه لایق حال ایشان جامهٔ ازرق باشد. چه، زرقت، رنگی است مرکب از اختلاط و امتزاج نور و ظلمت و صفا و کدورت. وصورت این معنی در شعلهٔ شمع مشاهدات توان کرد. چه، شعله را دو طرف است، یکی نور محض دوم ظلمت صرف، و بین‌الطرفین که ملتقای نور و ظلمت است و محل امتزاج هر دو به رنگ زرقت نماید. و جامهٔ سپید، لایق حال مشایخ است که به کلی از کدورات صفات نفس خلاص یافته باشند.»[۵۷]

پس از بیان مطالب مزبور، صاحب *مصباح‌الهدایه* می‌نویسد که این وجوه و امثال آن اگر چه قریب است، لکن به تکلف آمیخته است. زیرا اهل طریق، بیرون از سه فریق نیستند: مبتدیان، متوسطان، منتهیان. مبتدی، از خود اختیاری ندارد و خوراك و پوشاك او مربوط و متعلق به نظر شیخ است، و نسبت شیخ به مرید چون طبیب به بیمار است.[۵۸] پس ممکن است که شیخ در اوقات مختلفه به مرید پوشیدن لباس مختلف را دستور دهد در آنچه به صلاح حالش مقرون باشد. پس اگر ببیند از لباس یا رنگ مخصوصی لذت می‌برد، او را از آن بیرون می‌آورد و لباس دیگری بر او می‌پوشاند. پس اختیار الوان و هیئت لباس مرید، به نظر شیخ تعلق دارد، و نظر شیخ به مصلحت وقت. و چون چنین بود، مخصوص نباشد به سیاه و ازرق و سپید و غیر آن.

اما متوسطان، اختیار خود را به حق واگذار کرده‌اند و در رنگ و لباس خاصی اختیار ندارند، و منتهیان آنچه اختیار کنند مختار حق است.

کیفیت دوختن مرقّعات

دربارهٔ شرط مرقعات و طرز دوختن پاره‌های آن، هجویری چنین می‌نویسد:

«اما شرط مرقعات، آن است که از برای خفت و فراغت سازد، و چون اصلی بود، هر کجا پاره شود، رقعه‌ای بر آن گذارد. و مشایخ را رح و رض اندر این دو قول است. گروهی گویند که دوختن رقعه را ترتیب نگاه داشتن شرط نیست، باید که از آن جا که سوزن سر بر آرد برکشد و اندر آن تکلف نکند، و گروهی دیگر گویند که دوختن رقعه را ترتیب و راستی شرط است و نگاه داشتن تقریب و تکلف کردن اندر راستی آن،که این معاملت فقراست و صحت معاملت دلیل صحت اصل باشد. و من که علی‌بن عثمان‌الجلابی‌ام وَفَّقَنی الله از شیخ المشایخ ابوالقاسم گرگانی رض در طوس پرسیدم که درویش را کمترین چه چیز باید تا اسم فقر را سزاوار گردد، گفت سه چیز باید که کم از آن نشاید: یکی باید که پارهٔ راست پر داند دوخت، و دیگر سخنی راست بداند شنید، و سه-

۵۷. *مصباح‌الهدایه*، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

۵۸. نیز رك: *کشف‌المحجوب*، ص ۶۲.

دیگر پایی راست بر زمین تواند زد.»[۵۹]

آنگاه هجویری، این گفتار پیر را برای دیگر درویشان که پنداشته بودند فقر همین است و در پی خوب پاره دوختن و پای بر زمین زدن رفته بودند، تفسیر می‌کند و می‌گوید پارهٔ راست آن است که به فقر دوزند نه به زینت که در این صورت اگر هم ناراست دوزند راست است، و سخن راست شنیدن آن است که به حال بشنود نه به آرزو و خیال، و به جد به کار بندد نه به هزل، و پای راست آن است که به وجد بر زمین نهد نه به لهو و رسم.

وقتی پیر این تفسیر را می‌شنود، هجویری را مصیب می‌داند و او را دعای خیر می‌کند.[۶۰]

صاحب *کشف‌المحجوب*، از تکلّفی که جمعی از صوفیه در دوختن خرقه روا می‌داشته‌اند، چنین دفاع می‌کند:

«اما تکلف اندر دوختن، بدان سبب روا دارند که جاه ایشان اندر میان خلق بزرگ گشت، هر کسی خود را مانندهٔ ایشان گردانیده‌اند و مرقعه‌ای اندر پوشیده و افعال ناخوب از ایشان پیدا آمده، و مر ایشان را از صحبت اضداد رنج بود، زینتی ساختند که جز از ایشان آن را کسی ندانست دوخت و مر آن را علامت شناخت یکدیگر می‌گردانیدند و شعاری ساختند تا حدی که درویشی نزدیك بعضی از مشایخ اندر آمد و رقعه‌ای را که اندر جامه دوخته بود خط آن به پهنا آورده بود، آن شیخ او را مهجور کرد. و معنی این آن بود که اصل صفا رقت طبع و لطف مزاج است و البته کژی اندر طبع نیکو نباشد، و چنان که شعر ناراست اندر طبع خوش نیاید، فعل ناراست هم طبع نپذیرد.»[۶۱]

با این همه، هجویری، بی تکلفی را در هر حال بیشتر موافق اهل طریق می‌شمارد. اما دربارهٔ وزن خرقه‌ها نیز مطالبی نقل شده. از آن جمله، دربارهٔ آغاز کار، شیخ ابوسعید چنین می‌نویسد:

«به میهنه آمد و در آن صومعه که نشست او بود بنشست و قاعدهٔ زهد برزیدن گرفت و وسواسی عظیم پدید آمد؛ چنان که در و دیوار می‌شستی و در وضو چندین آفتابه آب بریختی و به هر نمازی غسلی کردی و هرگز بر هیچ در و دیوار تکیه نکردی و پهلو بر هیچ فراش ننهادی و در این مدت پیراهنی تنها داشتی به هر وقتی که بدریدی پاره‌ای بر وی دوختی تا چنان شد که آن پیراهن بیست من گشته بود.»[۶۲]

هجویری، در این باب، چنین گوید:

۵۹. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۵.

۶۰. رك: *کشف‌المحجوب*، ص ۵۶ - ۵۷.

۶۱. همان، ص ۵۷ - ۵۸.

۶۲. *اسرارالتوحید*، ص ۲۸؛ *تذکرةالاولیاء*، ص ۲۵۵.

«شنیدم که به مرو الرود پیری بود از متأخران ارباب معانی قـوی حـال و نیکـو سیـرت و از بس رقعهای بی تکلف که بر سجاده و کلاه وی بود، کژدم اندر آن بچه کردی، و شیخ من رض پنجاه و شش سال یك جامه داشت که پاره‌های بی‌تکلف بر آن می‌گذاشتی.

«شیخ محمد بن خفیف رض بیست سال پلاسی درشت پوشیده و هر سال چهـار چله بداشـتی و اندر هر چهل روز تصنیفی بکردی از غوامض علوم حقایق.»[٦٣]

ابو نصر سراج نقل می‌کند که:

«ماتَ ابنُ الکزینی و کانَ استـادَ الجُنَیْدِ رَحِمَهُاللهُ و عَلَیْهِ مُرَقَّعَتُهُ فکـانَ فَـرْدُ کُمِّهِ و تَخـازیزُهُ عندَ جَعْفرِ الخلدِیُّ فیهِ ثَلْثَةَ عَشَرَ رَطْلاً کَما بَلَغَنِی.»[٦٤]

ابن جوزی، چنان که شیوهٔ اوست، این عمل صوفیه را به باد انتقاد می‌گیرد:

«و فی الصُّوفِیَّةِ مَنْ یَرْقَعُ المُرَقَّعَةَ حَتّی تَصیرَ کَثیفَةً خارِجَةً عَنِ الحَدِّ. أَخْبَرَنا ابو منصور القزازُ قالَ أَخْبَرَنا احمدُ بن علیُّ بن ثابت (اِلیٰ أَنْ قالَ) ابوالحسین صـاحِبُ ابنِ الکـزینیْ قـالَ أَوْصـیٰ لِی ابنُ الکزینیْ بِمُرَقَّعَةٍ فَوَزَنْتُ فَرْدَةَ کُمٍّ مِنْ أَکمامِها فَاِذا فیهِ أَحَدَ عَشَرَ رَطْلاً. قـال جعفـر و کانَتِ المُرَقَّعـاتُ تُسَمّیٰ فی ذٰلِکَ الوَقْتِ الکیلَ (و فی نسخةٍ الکبلَ).»[٦٥]

ابن الحصین، به چند واسطه، از جابر نقل می‌کند که او گفت:

«أَتانا رَسولُ اللهِ صَلّیاللهُ عَلَیْهِ و سَلَّمَ زائِراً فی مَنْزِلٍ. فَرَأیٰ رَجُلاً شَعِثاً فَقالَ: أما کانَ یَجِدُ هذا ما یُسکنُ بِهِ رَأْسَهُ، و رَأیٰ رَجُلاً عَلَیْهِ ثِیابٌ وَسِخَةٌ فَقالَ: أما کانَ یَجِدُ هذا مایَغْسِلُ بِهِ ثِیابَهُ.»[٦٦]

آنچه از آثار گذشتگان بر می‌آید، این است که کوتاهی خرقه‌ها، از نظر سهولت استعمال در سفر و حضر مطلوب بوده است؛ چنان که ابونصر سـراج از قـول ابوسـلیمان دارانی، در *اللمع* چنین نقـل می‌کند:

«بَلَغَنی عَنْهُ اِنَّهُ کانَ یَقولُ فی قِصَرِالثَّوْبِ ثَلاثُ خِصالٍ. مَحمودَةٌ استعمالُ السُّنَّةِ و النَّظافَـةُ و زیادَةُ خِرْقِهِ.»[٦٧]

و ابن جوزی که بر هر عمل صوفیان خرده می‌گیرد، در این باره می‌نویسد:

«و فی الصُّوفیَّةِ مَنْ یُبالِغُ فی تَقْصیرِ ثَوْبِهِ و ذلك شهرةٌ ایضاً. أَخْبَرَنا ابنُ الحصینی نا ابن الذهب ثنا

---

٦٣. *کشف‌المحجوب*، ص ٥٦ - ٥٧.

٦٤. *اللمع‌فی‌التصوف*، ص ١٨٨.

٦٥. *تلبیس ابلیس*، ص ١٩١.

٦٦. همان، ص ٢٠٠.

٦٧. *اللمع‌فی‌التصوف*، ص ١٨٧.

احمد بن جعفر ثنا عبدالله بن احمد ثنا ابی ثنا محمد بن ابی عدی عن شعبه عن العلاء عن ابیه انّهُ سَمِعَ أبا بصیر: سُئِلَ عَنِ الازارِ فقالَ سَمِعتُ رسولَ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ و سَلَّمَ یقولُ: إزارُ المُسلِمِ إلی أنصافِ السّاقَیْنِ لا جُناحَ او لا حَرَجَ عَلَیْهِ ما بینَهُ وبَیْنَ الکَعْبَیْنِ. ما کانَ أسفَلَ مِنْ ذلِكَ فَهُوَ فی النّارِ.»[۶۸]

و بعد، برای این که نشان دهد صوفیان سنت را رعایت نمی‌کنند و در پی شهرتند، پس از ذکر چند واسطه، چنین می‌نویسد:

«... قالَ کَتَبَ إلَیَّ عبدُالرزاقِ عَنْ مَعْمَرٍ قالَ کانَ فی قَمیصِ أیّوبَ بعضُ التَّذْییلِ فَقیلَ لَهُ. فَقالَ الشُّهرَةُ الیومَ فی التَّشمیرِ.»[۶۹]

همین مطلب را جای دیگر هم آورده؛ بدین صورت:

«قالَ مَعْمَرٌ عاقَبْتُ الخیرَ علی طولِ قمیصِهِ فقالَ إنَّ الشُّهرَةَ فیما مَضی کانَتْ فی طولِهِ و هیَ الیومَ فی تَشمیرِهِ.»[۷۰]

از این بیان ابن جوزی و شواهدی که ذکر می‌کند، تعصب و مغالطه آشکار است. زیرا حدیث منقول از حضرت رسول اکرم به فرض که راجع به جامه هم باشد، درازی آن منع شده است نه کوتاهی. به‌علاوه، درغالب تفاسیر، آیهٔ و ثیابَكَ فَطَهِّرْ راکه در سورهٔمدثروخطاب به‌حضرت رسول است به ثیابَكَ فَقَصِّرْ تفسیر کرده‌اند. از جمله، تفسیر شبر می‌نویسد:

«(و ثیابَكَ فَطَهِّرْ) فَقَصِّرْ فَإنَّهُ أبقی و أتقی و أنقی، کما عَن عَلیٍّ عَلَیْهِ السَّلامُ او مِنَ النَّجاسَةِ او نَفْسَكَ فَنَزِّهْ عَنِ الأخلاقِ الذَّمیمَةِ.»[۷۱]

با این وصف، آیه‌ای با این شهرت را ندیده انگاشتن و نتیجهٔ معکوس گرفتن، تنها نتیجهٔ تعصب یا ارادت بسیاری است که ابن جوزی به احمد حنبل پیشوای خود داشته است، و این از روایت دیگری که نقل کرده پیداست:

«و قَدْ رَوی إسحاقُ بنُ ابراهیمَ بنُ هانی قالَ دَخَلْتُ یوماً علی أبی عبدِاللهِ احمدَ بنِ حنبلَ و عَلَیَّ قَمیصٌ أسْفَلُ مِنَ الرُّکْبَةِ و فوقَ السّاقِ فقالَ أیُّ شیءٍ هذا، و أنکَرَهُ و قالَ هذا بالمرّةِ لا یَنبغی.»[۷۲]

---

۶۸. *تلبیس ابلیس*، ص ۲۰۵.

۶۹. همان، ص ۲۰۵.

۷۰. همان، ص ۱۹۴.

۷۱. عبدالله شبر، *تفسیرالقرآن*، ص ۱۱۶۸.

۷۲. *تلبیس ابلیس*، ص ۲۰۵.

در این جا، ذکر این موضوع بی مناسبت نیست که صوفی عاشق در بند دنیا نیست، چه رسد به کوتاهی یا بلندی قبا، و پیشوایان این قوم، مریدان سادهٔ خویش را بر احمد بن حنبل ترجیح می‌نهاده‌اند؛ چنان که استاد ابوالقاسم قشیری، در بیان مناقب صوفیه، چنین می‌نویسد:

«ولَمْ یَکُنْ عَصْرٌ مِنَ الأعصارِ فی مُدَّةِ الاسلامِ الاّ و فیهِ شیخٌ مِنَ العُلَماءِ استَسلَموا لذلِكَ الشَّیخِ و تواضَعُوا لهُ و تَبَرَّکوا بهِ و لَوْلا مَزِیَّةٌ و خُصوصیَّةٌ لَهُمْ و الاّ کانَ الأمْرُ بالعَکْسِ. هٰذا.

«احمد بن حنبل کانَ عندَ الشافعیُ رَضِیَ‌اللهُ عَنهُما فَجاءَ شَیبانُ الرّاعیُ فَقالَ أحْمَدُ أُریدُ یا أبا عبدِاللهِ أنْ أُنَبِّهَ هذا علی نُقصانِ عِلمِهِ لِیَشتَغِلَ بتحصیلِ بَعضِ العلومِ فقالَ الشافِعیُ لا تَفعَلْ فَلَمْ یَقْنَعْ فَقالَ لِشَیْبانَ ما تَقُولُ فیمَنْ نَسِیَ صلاةً مِنْ خَمسِ صَلَواتٍ فی‌الیَوْمِ و اللَّیْلَةِ و لا یَدْری ایَّ صَلاةٍ نَسِیَها ما الواجِبُ عَلَیهِ یا شیبانُ؟ فَقالَ شیبانُ یا أحْمَدُ هذا قلبٌ غَفَلَ عَنِ اللهِ تَعالی فالواجِبُ أنْ یُؤَدَّبَ حَتّی لا یَغْفَلَ عَنْ مَوْلاهُ بَعْدُ. فَغُشِیَ عَلی أحْمَدَ، فَلَمّا أفاقَ قالَ لَهُ الشافِعیُ رَحِمَهُ‌اللهُ ألَمْ أقُلْ لَكَ لا تُحَرِّكْ هذا. و شیبانُ الرّاعیُ کانَ أُمیّاً مِنهُم، فَاِذا کانَ الأُمیُّ مِنهُم هکَذا فَما الظَّنُّ بالمُتَبَحِّرِ.»[۷۳]

خرقه دری (ضرب خرقه، جرح خرقه، تمزیق خرقه)

سرو بالای من آنگه که در آید به سماع　　چه محل جامهٔ جان را که قبا نتوان کرد[۷۴]

جامه دری، در اعراب جاهلی، سابقه دارد. آنان عقیده داشتند که اگر زن و مردی که یکدیگر را دوست می‌دارند برقع و جامهٔ خود را بدرند، دوستیشان دوام می‌یابد، و گرنه زایل می‌شود.[۷۵]

دربارهٔ خرقه دری، هجویری چنین می‌نویسد:

«اما چون این مرقعه پوشید، اگر اندر غلبهٔ حال و قهر سلطان وقت بدرد، مسلم و معذور است. و چون به اختیار و تمییز درد، اندر شرط این طریقت بیش وی را مسلم نیست مرقعه داشتن... و حقیقت اندر تخریق ثیاب، آن است که ایشان را از مقامی به مقامی دیگر نقل افتد، اندر حال از آن جامه بیرون آیند مر شکر وجدان مقام را، و جامه‌های دیگر لباس یك مقام بود، و مرقعه لباس جامع مر کل مقامات طریقت و فقر و صفوت را، و بیرون آمدن از این جامه و تبرا کردن تبرا بود از

---

۷۳. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۸۱.

۷۴. *دیوان‌حافظ*، ص ۹۳.

۷۵. *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، ج ۲، ص ۳۲۲ - ۳۲۳.

همه.»[۷۶]

هم او در بابی جداگانه، راجع به خرقه‌دری، چنین آورده است:

«بدان که خرقه کردن جامه، اندر میان این طایفه معتاد است، و اندر مجمعهای بزرگ که مشایخ بزرگ رض حاضر بوده‌اند این کرده‌اند، و من از علما دیدم گروهی که بدان منکر بودند و گفتند که روا نباشد جامهٔ درست پاره کردن و آن فساد بود و این محال است فسادی که مراد از آن صلاح باشد سهل بود، و همه کسان نیز جامه درست ببرند و بدوزند چنان که معهود است، و هیچ فرق نباشد میان آن که جامه به صد پاره کنند و برهم دوزند و میان آن که به پنج پاره کنند، و اندر هر پاره‌ای از آن خرقه راحت دل مؤمنی است و قضای حاجتی که از آن وی بر مرقعه دوزند. و هر چند که جامه خرقه کردن را اندر طریقت هیچ اصلی نیست و البته اندر سماع در حالت صحت نشاید کرد که آن جز به اسراف نباشد. اما اگر مستمع را غلبه‌ای پدیدار آید چنان که خطاب از وی بر خیزد و بی‌خبر گردد، معذور باشد، یا چون یکی را چنان افتد اگر جماعتی بر موافقت وی خرقه کنند و آن اندر حال سماع بود به حکم غلبه، و آن دو گونه است: یکی آن که جماعت و اصحاب به حکم پیری و مقتدایی جامهٔ وی را خرقه کنند و یا اندر حال استغفار از جرمی، و دیگر اندر حال سکر از وجدی. و مشکل‌ترین این جمله، خرقهٔ سماعی باشد، و آن بر دو گونه باشد: یکی مجروح و دیگر درست. و جامهٔ مجروح را شرط دو چیز بود، یا بدوزند و باز دهند این جماعت یا به درویشی دیگر و یا مر تبرک را پاره پاره کنند. اما چون درست باشد، بنگریم تا مراد آن درویش مستمع که جامه بیفکند چه بوده است. اگر مراد قوّال بوده است وی را باشد و اگر مراد جماعت ایشان را و اگر بی‌مراد افتاد به حکم پیر باشد تا چه فرمان دهد. پس اگر درویش را در آن مرادی بوده باشد به هر نوع که بود از راه موافقت جماعت شرط نباشد. از آنچه به هر حال که باشد یا به مرادی یا به اضطراری دیگران را اندر او هیچ موافقت نیست. فاما اگر مراد درویش جماعت بود یا بی‌مراد درویش جدا شده است، موافقت اصحاب با یکدیگر شرط باشد، بی‌موافقت جمله نباید. و چون جماعت موافقتی کردند بر چیزی، پیر را نشاید که به قوال دهد جامهٔ درویشان، اما روا بود اگر محبی از آن ایشان چیزی فدا کند و جامه به درویشان باز دهد و همه خرقه کنند و قسمت کنند. و اگر جامه اندر حال غلبه افتاده بود، مشایخ اندر این مختلفند. بیشتر می‌گویند قوال را باشد بر موافقت قول پیغمبر عم مَنْ قَتَلَ قَتیلاً فَلَهُ سَلَبُهُ، جامهٔ مقتول قاتل را بود، و اگر به قوال ندهند، از شرط طریقت بیرون آیند.[۷۷] و گروهی

۷۶. کشف‌المحجوب، ص ۶۳.

۷۷. به مطربان صبوحی دهیم جامهٔ چاک بدین نوید که باد سحرگهی آورد
(دیوان حافظ، ص ۱۰۰)

گویند فرمان پیر را باشد و اختیار این است؛ چنان که آن جا به مذهب بعضی از فقها جز به اذن امام، جامهٔ مقتول قاتل را ندهند، این جا جز به فرمان پیر، جـامه به قـوال ندهند، و اگر پیر خـواهد که به قوال ندهد، بر وی جرح نباشد.»[۷۸]

از این شرح، چنین بر می‌آید که گویا خرقه‌ای که در سماع دریده شـود، نزد صـوفیان، عزیزتر از دیگر خرقه‌هاست و پاره‌های آن گرامی‌تر می‌باشد، و شرح ذیل مؤید این معنی است:

«اندر حکایت عراقیان یافتم که دو درویش بودند: یکی صـاحب مشـاهدت و دیگـری صـاحب مجاهدت. آن یکی در عمر خود نپوشیدی مگر آن پاره‌ها که اندر سماع درویشان خرقه شدی، و این که صاحب مجاهدت بود نپوشیدی مگر آن پاره‌ها که در حـال اسـتغفار که جـرمی کرده شـده بودی خرقه شدی تا زینت ظاهرشان موافق سیرت باطن بودی، و این پیش داشتن حال باشد.»[۷۹]

استاد ابوالقاسم قشیری، پاره کردن خرقه را بهرهٔ دست از سماع می‌داند و چنین می‌نویسد:

«قیلَ السَّماعُ فیهِ نَصیبٌ لِکُلِّ عُضْوٍ فَما یَقَعُ اِلیٰ العَیْنِ تَبْکی و ما یَقَعُ اِلیٰ اللِّسانِ یَصیحُ و ما یَقَعُ علیٰ الیَدِ تُمَزِّقُ الثِّیابَ و تَلْطِمُ و ما یَقَعُ اِلیٰ الرِّجْلِ تَرْقُصُ.»[۸۰]

قشیری، دربارهٔ خرقه‌دری، به تفصیل چیزی ذکر نکرده، ولی دربارهٔ طرح خرقه، ضمن آداب مرید در سماع، چنین آورده است:

«و اَمّا طَرْحُ الخِرْقَةِ فَحَقُّ المُریدِ اَنْ لا یَرْجِعَ فی شیءٍ خَرَجَ مِنْهُ البَتَّةَ اللّهُمَّ اِلاّ اَنْ یُشیرَ اِلَیْهِ شَـیخٌ بالرُّجُوعِ فیهِ فَیَأْخُذَهُ علی نِیَّةِ العارِیَةِ بِقَلْبِهِ ثُمَّ یَخْرُجُ عَنْهُ بَعْدَهُ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَسْتَوْحِشَ قَلْبُ ذلِکَ الشَّیخِ و اِذا وَقَعَ بَیْنَ قَوْمٍ عادَتُهُمْ طَرْحُ الخِرَقِ و عَلِمَ اَنَّهُم یَرْجِعُونَ فیها، فَاِنْ لَمْ یَکُـنْ فیهِـمْ شَـیخٌ تَجِـبُ حِشْمَتُهُ و حُرْمَتُهُ و کانَ طَریقُ هذا المُریدِ اَنْ لا یَعودَ فی الخِرْقَةِ، فَالاَحْسَنُ اَنْ یُساعِدَ هُمْ فی الطَّرْحِ ثُمَّ یُوثِرُ بِهِ القَوّالَ اِذا رَجَعوا هُمْ فیها و لَوْ لَمْ یطرَحْ فَاِنَّهُ یَجوزُ اِذا عَلِمَ مِنْ عادَةِ القَـوْمِ اَنَّهُـمْ یَعـودُونَ فیما طَرَحوا فَاِنَّ القَبیحَ اِنَّما هوَ سُنَّتُهُم فی العَوْدِ اِلیٰ الخِـرَقِ لا فـی مُخـالَفَتِهِ لَهُـمْ، عَلیٰ اَنَّ الاَوْلیٰ الطَّرْحُ علی المُوافَقَةِ ثُمَّ ترکُ الرُّجُوعِ فیهِ.»[۸۱]

صاحب *مصباح‌الهدایه*، در این باره، می‌نویسد:

«و هم چنان که حرکت در سماع و زعقه به اختیار روا نیست، جامه برخـود پاره کردن به اختیار نه از سر غلبهٔ حال و سلب تماسك و تمالك به طریق اولی روا نباشـد. چه، در این صـورت، هم دعوی

۷۸. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۴۲ - ۵۴۴.

۷۹. همان، ص ۵۶ - ۵۷.

۸۰. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۷۲.

۸۱. همان، ص ۲۰۲.

حال است بی معنی حال و هم اتلاف مال.»[۸۲]

آنگاه دربارهٔ خرقهٔ صحیحه و ممزقه شرحی می‌نویسد که ملخص آن چنین است: و خرقه که از صاحب سماع به قول رود، دو نوع بود: صحیحه و ممزقه.

دربارهٔ خرقهٔ صحیحه می‌نویسد که اگر مراد واجد در القای طرح خرقه، قوال باشد، مخصوص اوست، و گرنه به حکم پیری است که در مجلس حضور داشته باشد. ▪ اگر شیخی حاضر نباشد و حاضر مجلس سماع اخوان باشند، باز خرقه سهم قوال است. زیرا محرک و باعث وجد که سبب القای خرقه شده قول او بوده ▪ بنا به حکم مَنْ قَتَلَ قَتیلاً فَلَهُ سَلَبُهُ بعضی گفته‌اند خرقه از آنِ جمع است. چه، وجد تنها از قوال ناشی نشده، بلکه برکت جمع در ایجاد آن مؤثر بوده است، ▪ قیاس بر وقعهٔ بدر می‌کنند که وقتی جوانان مبارز خواستند تمامی غنیمت را بردارند، پیران اعتراض کردند و خود را شریك می‌شمردند، و حضرت رسول به حکم آیهٔ یَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفالِ قُلِ الأَنْفالُ للهِ و الرَّسُولِ[۸۳] که در آن مورد نازل گردید، غنیمت را میان آنان بالسّویّه تقسیم فرمود. آنگاه می‌نویسد:

«اگر کسی از جملهٔ محبان، فدایی در میان آرد ▪ حاضران بدان راضی باشند، روا بود که هر کس با سرخرقهٔ خود رود و آن فدا به قوال دهند، و اگر کسی را در القای خرقه نیتی باشد و نخواهد که دیگر باره با سر خرقه رود، خرقهٔ او را به قوال دهند.

«و اما حکم خرقهٔ مُمَزَّقه که صاحب وجد آن را از سر غلبه و سلب اختیار بر خود خرق کند، آن است که بر حاضران مجلس سماع جنساً او غیر جنس قسمت کنند و هر یك را نصیبی بدهند لأَنَّ الغَنیمَةَ لِمَنْ شَهِدَ الوَقْعَةَ. و شرط در مساهمت غیر جنس آن است که در حق این طایفه حسن الظّنّی دارد و تبرك خرقه ایشان را معتقد بود. و اگر کسی در حال قسمت حاضر شود و وقت سماع حاضر نبوده باشد، او را نیز نصیبی بدهند. قال اللهُ تَعالیٰ و اِذا حَضَرَ القِسْمَةَ أُولُوا القُرْبیٰ و الیَتامیٰ و المَساکِینُ فَارْزُقُوهُمْ مِنهُ.[۸۴] ▪ اگر خرقه‌ها که انداخته باشند بعضی صحیحه بود ▪ بعضی ممزّقه، اگر شیخ حاضر باشد و مصلحت بیند، روا بود که خرقهٔ صحیحه را به تبعیت ممزّقه تمزیق کند ▪ بر حاضران منقسم گرداند و هیچ کس را بر او اعتراض نرسد. حکایت است که وقتی میان فقها و صوفیان در دعوتی به نیسابور اتفاق اجتماع افتاد، و شیخ فقها ابو محمد جوینی[۸۵] بود و شیخ

---

۸۲. *مصباح‌الهدایه*، ص ۱۹۸.

۸۳. ۱/۸.

۸۴. ۸/٤.

۸۵. شیخ ابو محمد عبدالله بن یوسف بن محمد بن حیویهٔ جوینی ملقب به رکن الاسلام، پدر امام‌الحرمین ←

صوفیان ابوالقاسم قشیری. صوفیی در سماع، از غلبهٔ وجد، القای خرقه کرد. و چون صوفیان از سماع فارغ شدند، آن خرقه را تقسیم کردند. ابو محمد جوینی، روی به بعضی فقها کرد و آهسته گفت: هذا سَرَفٌ و اِضاعَةٌ لِلمال. ابوالقاسم قشیری این بشنید و هیچ نگفت تا قسمت تمام شد. آنگاه خادم را بخواند و گفت بنگر تا در این جمع سجادهٔ ملمّع که دارد و آن را حاضر کن. چون حاضر کردند، یکی را از اهل خبرت و بصارت بخواند و گفت این سجاده را در مزاد به چند بخرند؟ گفت به دیناری. گفت اگر یك پاره بودی، چند ارزیدی؟ گفت نیم دینار. آنگاه روی به محمد جوینی[86] کرد و گفت: هذا لا یُسَمَّیٰ اِضاعَةَ المال.»[87]

صاحب مصباح *الهدایه*، دربارهٔ اصل خرقه دری، چنین می‌نویسد:

«و اصل در تمزیق خرقه و قسمت آن بر حاضران، حدیث است مسنَد از انس مالك که گفت: کُنّا عِنْدَ رَسولِ اللهِ صلّی اللهُ علیهِ و سَلَّمَ اِذْ نَزَلَ عَلَیْهِ جبرئیل فَقالَ یا رسولَ اللهِ اِنَّ فُقَراءَ اُمَّتِكَ یَدْخُلونَ الجَنَّةَ قَبْلَ الاَغنیاءِ بنصفِ یومٍ، هوَ خَمْسُمائةَ عامٍ. فَفَرِحَ رَسولُ اللهِ صلّی اللهُ علیهِ آلِهِ و قالَ اَفیكُمْ مَنْ یُنْشِدُنا، فَقالَ بَدَوِیٌّ نَعَمْ یا رسولَ اللهِ. فَقالَ هاتِ، فَاَنْشَدَ البَدَوِیُّ:

قَدْ لَسَعَتْ حَیَّةُ الهَویٰ کَبِدی　　فَلا طَبیبَ لَها و لا راقِ
اِلاّ الحَبیبُ الَّذی شُغِفْتُ بِهِ　　فَعِنْدَهُ رُقْیَتی و تِرْیاقی

فَتَواجَدَ رَسولُ اللهِ صلّی اللهُ علیهِ و سَلَّمَ و تَواجَدَ الاَصحابُ مَعَهُ حَتّی سَقَطَ رِداؤُهُ عَنْ مَنْكِبَیْهِ فَلَمّا فَرَغُوا آوی كُلُّ واحِدٍ اِلیٰ مَكانِهِ قالَ معاویةُ ابی سفیانَ ما اَحْسَنَ لَعِبَكُمْ یا رسولَ اللهِ فَقالَ مَهْ یا معاویةُ لیسَ بكَریمٍ. مَنْ لَمْ یَهْتَزَّ عِنْدَ سماعِ ذِكْرِ الحَبیبِ، ثُمَّ قَسَّمَ رِداءَهُ صلّی اللهُ علیهِ و سَلَّمَ بینَ مَنْ حاضَرَهُم بأربَعمائةِ قطعَةٍ.

«و در صحت این حدیث، اصحاب حدیث خلاف کرده‌اند. اگر صحت آن محقق شود، متصوفه را در توجیه صحت سماع الحان و حرکت تمزیق ثیاب و قسمت آن بر حاضران، بهترین متمسکی بود.»[88]

ابوالمعالی جوینی (۴۱۹ - ۴۷۸)، از فقها و علمای بزرگ شافعیه در نیشابور بود، و در فقه و اصول و تفسیر و حدیث و ادب، استاد مسلم عصر خویش شمره می‌شد. از تالیفاتش، کتاب تذکره است در فقه. وفاتش در نیشابور به سال ۴۳۸ هجری واقع شده. ترجمهٔ حالش در ابن خلکان، ج ۱؛ و *طبقات الشافعیه* سبکی، ج ۳، به تفصیل نوشته شده است.

۸۶. مراد، ابو محمد است.

۸۷. *مصباح الهدایه*، ص ۲۰۱.

۸۸. همان، ص ۱۹۸ - ۲۰۲.

ابوالمعالی، صاحب *قابوسنامه*، در باب چهل و چهارم، ضمن بحث در صفت اهل تصوف می‌نویسد:

«پنهان از قوم خرقه ندرد، و اگر خرقه بنهند موافقت کند، و اگر بردارند همچنین، و تا بتواند خرقهٔ کس پاره نکند.

«و در وقتی که سماع کنند یا خرقه پاره کنند یا سر آشکار کنند، با پیر محاذا نکند. و چون جامه بر تن پاره شود، در حال بیرون کند و پیش پیر بنهد.»[۸۹]

و بعد، دربارهٔ شرط محب چنین آورده است:

«اما شرط محب، آن است که خرقهٔ ایشان را آنچه نصیب او بود حرمت دارد و نپوشد، بر سر نهد و بر زمین ننهد و به کاری دون به کار نبرد.

«و اگر بیند که صوفیان خرقه بنهادند، وی نیز بنهد. و اگر چنان که آن خرقه از سر عشرت نهاده باشند به دعوتی یا به طعامی بازخرد و بردارد و یك یك را ببوسد و به خداوند باز دهد. و اگر آن خرقه از نقار افتاده باشد، البته بدان مشغول نشود و به پیر باز گذارد.»[۹۰]

در *اسرارالتوحید*، به نقل از خواجه امام ابو علی فارمدی، حکایتی آورده است که در ضمن او می‌گوید:

«شیخ را به دعوتی می‌بردند. چون بر آن در سرای رسیدند، شیخ دررفت و جمع دررفتند. و من نیز دررفتم در گوشه‌ای بنشستم؛ چنان که شیخ مرا نمی‌دید. چون به سماع مشغول شدند، شیخ را وقت خوش شد و وجدی بر وی ظاهر شد و جامه مجروح کرد. چون از سماع فارغ شدند، شیخ جامه بر کشید و پاره کردند. شیخ یك آستین با تیریز به هم جدا کرد و آواز داد که یا بوعلی طوسی کجایی. آواز ندادم. گفتم شیخ مرا نمی‌داند و نمی‌بیند و مگر از مریدان شیخ کسی را بوعلی طوسی نام است. شیخ، دیگر بار آواز داد. هم جواب ندادم. جمع گفتند مگر شیخ تو را می‌گوید. برخاستم و پیش شیخ رفتم. آستین و تیریز به من داد و گفت تو ما را همچو این آستین و تیریزی. جامه بستدم و بوسیدم و پیوسته به خدمت شیخ می‌آمدم و روشناییها می‌دیدم.»[۹۱]

«و سُئِلَ ابراهیمُ المارستانیُ عَنِ الخِرَکَةِ عندَ السَّماعِ فقالَ بَلَغَنی انَّ موسیٰ علیهِ السَّلامُ قَصَّ فی بَنی اِسرائیلَ فَمَزَّقَ واحدُ مِنهُمْ قمیصَهُ فَاَوحیٰ اللهُ تَعالیٰ اِلَیْهِ قُلْ لَهُ مَزِّقْ لی قَلْبَكَ و لا تُمَزِّقْ

۸۹. این جملات، در صفحهٔ ۳۰۸ و ۳۰۹ به طور پراکنده ذکر و این جا گردآوری شده است.

۹۰. *منتخب قابوسنامه*، ص ۳۱۱.

۹۱. *اسرارالتوحید*، ص ۱۲۹.

ثِیابَكَ.»[۹۲]

در *اسرارالتوحید*، دربارهٔ طرح خرقه، چنین آمده است:

«از دست بشدم، چون به هوش آمدم شیخ گفت: چون در دیده به جای خواب آب است تو را، چرا خفتی تا از مقصود باز ماندی؟ و بیت جمله بگفت.[۹۳] خلق به یك بار به فریاد آمدند و من بی هوش و از دست رفته. شیخ، مرا گفت تو را این قدر بس باشد. حالتها رفت و خرقه‌ها انداختند. پدرم خرقه‌ها را به دعوتی باز خرید.»[۹۴]

و هم او آورده است:

«اصحاب در خروش آمدند و حالتها پدید آمد و هژده کس احرام گرفتند و لبیك زدند و خرقه‌ها در میان آمد.»[۹۵]

شیخ‌الاسلام عمر سهروردی، دربارهٔ خرق خرقه، حدیثی از حضرت علی علیه‌السلام می‌آورد بدین شرح:

«رُوِیَ عَنْ أمیرالمُؤمنینَ علیَ بن. أبی طالبٍ رَضِیَ اللهُ عَنْهُ أنَّهُ قالَ أُهْدِیَ لِرَسولِ اللهِ (صلعم) حُلَّةُ حریرٍ فَأرْسَلَ بِها إلَیَّ فَخَرَجْتُ فیها فقالَ لی ما کُنْتُ لَأکْرَهُ لِنَفْسی شَیْأً و أرْضاهُ لَكَ فَشَقَّقْهاً بینَ النِّساءِ خُمُراً و فی روایةٍ أتَیْتُهُ فَقُلْتُ ما أصْنَعُ بِها ألْبَسُها قالَ لا و لکِنِ اجْعَلْها خُمُراً بینَ الفَواطِمِ أرادَ فاطِمَةَ بِنْتَ أسَدٍ و فاطمةَ بِنْتَ رسولِ اللهِ (صلعم) و فاطمةَ بِنتَ حَمْزَةَ، و فی هٰذِهِ الروایَةِ انَّ الهَدِیَّةَ کانَتْ حُلَّةً مَکفوفَةً بحریرٍ و هذا وجهٌ فی السُّنَّةِ لتمزیقِ الثَّوْبِ و جَعْلِهِ خِرَقاً.»[۹۶]

استاد فقید فروزانفر، در شرح عبارتی از *معارف بهاءولد* (ج٤، ص ۱۱) که آمده است «خرقهٔ وجود خود را می‌خواهم تا ضرب کنم »[۹۷] در معنی «ضرب خرقه» نوشته‌اند:... چون صوفیان به سماع می‌نشستند و وجد غلبه می‌یافت، به رقص بر می‌خاستند، و گاه در غلبات احوال، خرقه را می‌شکافتند و به قوّال می‌افکندند و یا در مجلس طرح می‌کردند و این عمل را «ضرب کردن خرقه»

---

۹۲. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۷۰.

۹۳. مراد این رباعی است:

در دیده به جای خواب آب است مرا	زیرا که به دیدنت شتاب است مرا
گویند بخسب تا به خوابش بینی	ای بی‌خبران چه‌جای خواب‌است‌مرا

۹٤. *اسرارالتوحید*، ص ٦۸.

۹۵. همان، ص ۸۲.

۹٦. *عوارف‌المعارف*، حاشیهٔ *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۱۷۰.

۹۷. حواشی و تعلیقات جلد چهارم *معارف‌بهاءولد*، ص ۲۱٤.

نامیده‌اند. مولانا فرماید:

ای صوفیان عشق بدرّید خرقه‌ها صد جامه ضرب کرد گل از لذّت صبا[۹۸]

و خرقهٔ ضرب شده را «خرقهٔ مجروحه» نیز گفته‌اند، و خاقانی در اشاره بدین رسم گوید:

کرتهٔ فستقی بدرّد چرخ تا به مرغ نواگر اندازد[۹۹]

و لغت «ضرب کردن»، در *معارف* باز هم دیده می‌شود.[۱۰۰]

در شاهدی دیگر از *دیوان شمس*:

زان خرقهٔ خویش ضرب کردیم تا زین به قبای شُشتر آییم[۱۰۱]

قطب‌الدین عبّادی، ضمن بحث در آداب جامه‌پوشیدن صوفیان می‌نویسد:

«و چون جامهٔ ولیّی یا عزیزی از عزیزان طریقت به فرط وجد و غلبهٔ سماع که مرد در خود نگنجد، خرقه کند، آن نصیب را به تبرّك بر جامه باید دوخت یا بر سجّاده تا هر عبادت که با آن کند، به روزگار او پیوندد.»[۱۰۲]

پاره‌ای اشارات و رموز راجع به خرقه‌پوشی و انتقاداتی که بر آن وارد آورده‌اند

برای خرقه سری و هر یك از اجزای آن را اشاره به حقیقتی دانسته‌اند. هجویری، در این باب می‌نویسد:

«اما اشارات اندر مرقعه بسیار گفته‌اند. شیخ ابو معمر اصفهانی اندر این کتابی ساخته است، و عوام متصوف را اندر آن غلوی بسیار است، و مراد از این کتاب ما را نقل این گفته‌ها نیست که کشف مغلقهاست از مراد این طریقت. و بهترین اشارت اندر مرقعه آن است که قب (قبه) مرقعه از صبر باشد، و دو آستین از خوف و رجا، و دو تیریز از قبض و بسط، و کمر از خلاف نفس، و گریبان از صحت یقین، و فراویز از اخلاص، و از این نیکوتر آن که قب از فنای مؤانست، و دو آستین از حفظ و عصمت، و دو تیریز از فقر و صفوت، و کمر از اقامت اندر مشاهدت، و گریبان از امن اندر حضرت، و فراویز از قرار اندر محل وصلت. چون باطن را چنین مرقعه ساختی، ظاهر را نیز یکی

۹۸. *دیوان‌شمس‌تبریزی*، به تصحیح فروزانفر، دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۱۲۲.

۹۹. *دیوان خاقانی*، ص ۱۳٦.

۱۰۰. *معارف*، صص ۲٤، ۱۳۷، ۳۵۱ و ٤۸۳.

۱۰۱. *دیوان‌شمس*، ج ۳، بیت ۱٦۳۳.

۱۰۲. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۲٤۵.

بباید ساخت، و مرا اندر این معنی کتابی است مفرد که نام آن *اسرار الخرق و الملوّنات* است و نسخهٔ آن مرید را باید.»[۱۰۳]

صاحب *طرائق الحقائق*، در این باره، چنین می‌نویسد:

«مراد به این فقر و خرقه نه معنی ظاهری لغوی است، بلکه عبارت است از اخذ کردن معنی از صاحب مقام به قدر استعداد و اتصاف به صفات و تخلق به اخلاق او، و چنان که تقوی را لباسی است، فقر را هم لباسی است... پس مناط در فقر و خرقه معنی و حقیقت اوست، و صورت بی معنی قالب بی‌روح است.»[۱۰٤]

انتقاداتی که بر خرقه‌پوشی شده است. ابن جوزی، در کتاب *تلبیس ابلیس* که بر ردّ صوفیه نوشته، دربارهٔ لباس صوفیان و عیب‌جویی بر خرقه‌پوشی آنان، می‌نویسد که صحیح است که رسول اکرم و عمر بن خطاب و اویس قرنی لباس وصله زده می‌پوشیده‌اند، اما قصدشان بی‌اعتنایی به زخارف جهان و کناره‌گیری از دنیا و برگزیدن فقر بوده است، و وقتی به لباس وصله می‌زده‌اند که این کار لازم می‌شده، و گرنه معنی دیگری برای این کار تصور نمی‌توان کرد. ولی مقصد صوفیان امروز از پوشیدن خرقه‌های رنگ به رنگ، کسب شهرت و تظاهر به فقر و عبادت است، و وصله‌هایی که بر لباس می‌زنند از جنس خوب و با رعایت تناسب رنگ و زیبایی دوخت است، و حال آن که عمر با جامه‌ای که هفده پاره بر او دوخته شده بود و یکی از آنها چرمین بود در برابر کشیشان بیت‌المقدس که می‌خواستند خلیفهٔ مسلمین را ببینند ظاهر شد، و چون او را بدان سان یافتند بیت‌المقدس را بی‌جنگ به او تسلیم کردند:

«فَقَدِمَ عَلَیْهِمْ و عَلَیْهِ ثوبٌ مُرَقَّعٌ سَبعَ عَشرَةَ رُقعةً بینَهــا رُقعــةٌ من أدیم. فَلَمّا رَأوْهُ الرُّوحــانیَّةُ و القُسُوسُ علیٰ هٰذِهِ الصِّفَةِ سَلَّموُا بیتَ‌المقدس اِلَیْهِ مِنْ غیر قتال.»[۱۰۵]

راجع به مرقع پوشی عمر، در جای دیگر، چیزی به نظر این جانب نرسیده، ولی پشمینه پوشی او و دیگر خلفای راشدین، امری طبیعی است. چه، هنوز اسلام رنگ سلطنت به خود نگرفته و مانند دورهٔ امویان و عباسیان تجملات درباری در دستگاه خلافت راه نیافته بود و لباس اهالی قاعدتاً از چیزی بود که در خود جزیرة العرب تهیه می‌شد. راجع به پشمینه پوشی عمر، در *تاریخ اسلام* هم اشاره‌ای هست که مأخذ او با *تلبیس ابلیس* یکی است بدین شرح:

---

۱۰۳. *کشف‌المحجوب*، ص ٦۳.

۱۰٤. *طرائق‌الحقائق*، ص ۱۳٦.

۱۰۵. *تلبیس ابلیس*، ص ۱۸٦ - ۱۸۷.

«اهل بیت‌المقدس به صلح شهر را تسلیم کردند و خلیفه با لشکرهای خود وارد شهر مقدس شد (سال ۱۵) و مردمی که شکوه و تجمل امپراطور بیزانس را دیده بودند اینک اعرابیی می‌دیدند بر شتری سوار و جامه‌ای از پشم شتر بر تن.»[۱۰۶]

دربارهٔ این که رسول اکرم و یاران او مرقعه بر تن می‌کرده‌اند، ابن جوزی می‌نویسد:

«اِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ و سَلَّمَ کانَ یَرْقَعُ ثوبَهُ و اِنَّهُ قالَ لِعائِشَةَ رَضِیَ اللهُ عَنْها لا تَخْلَعِی ثَوْباً حَتّی تُرَقِّعیهِ و انَّ عمرَ بنَ الخَطّاب رَضِیَ اللهُ عَنْهُ کانَ فی ثوبِهِ رِقاعٌ و اِنَّ أُوَیْساً القَرَنِیَّ کانَ یَلْتَقِطُ الرِّقاعَ مِنَ المَزابِلِ فَیَغْسِلُها فی الفراتِ ثُمَّ یَخِیطُها فَیَلْبَسُها.»[۱۰۷]

اما این انتقادات را خود پیشوایان صوفیه نیز بر صوفی‌نمایان داشته و کسانی که لباس را اساس کار و وسیلهٔ دکانداری و اشتهار قرار داده بوده‌اند صوفی نشمرده‌اند. چنان که هجویری، در کتاب خود می‌نویسد:

«اگر اکنون بعضی از اهل زمانه را مراد اندر لبس مرقعات و خرق، جاه و جمال خلق است و یا به دل موافق ظاهر نیستند، روا باشد که اندر لشکر مبارز یکی باشد و در جملهٔ طوایف محقق اندك باشد، اما جمله را نسبت بدیشان کنند هر گاه که به یك چیزشان با ایشان مماثلت بود از احکام لقولِهِ عم مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.»[۱۰۸]

هم او، پس از ذکر صوفی نمایان، می‌نویسد:

«و اندر این زمانه این گروه بیشترند. پس بر تو بادا که هر چه از آن تو نگردد، تو قصد آن نکنی، که اگر هزار سال تو به قبول طریقت بگویی، چنان نباشد که یك لحظه طریقت تو را قبول کند، که این کار به خرقه نیست به حرقه است. چون کسی با طریقت آشنا بود، ورا قبا چون عبا بود، و چون کسی بیگانه بود، مرقعهٔ وی رقعهٔ ادبار بود و منشور شقاوت یوم‌النشور؛ چنان که آن پیر بزرگ را گفتند: لِمَ لا تَلْبَسُ المُرَقَّعَةَ، قالَ مِنَ النِّفاقِ. اَنْ تَلْبَسَ لِباسَ الفِتْیانِ و لا تَدْخُلَ فی حَمْلِ أثقالِ الفُتُوَّةِ چرا مرقعه نپوشی، گفت از نفاق بود که لباس جوانمردان بپوشی و اندر تحت ثقل معاملت جوانمردان درنیایی، با ترك حمل جوانمردی منافقی باشد. پس اگر این لباس از برای آن است که تا خداوند تو را بشناسد که تو خاص اویی، او بی‌لباس بشناسد، و اگر از بهر آن است که به خلق نمایی که من از اویم، اگر هستی ریا و اگر نیستی نفاق...

«و مشایخ این قصه مر مریدان را حلیت و زینت به مرقعات بفرمودند و خود نیز بکردند تا اندر

---

۱۰۶. *تاریخ اسلام*، ص ۱۲۹.

۱۰۷. *تلبیس ابلیس*، ۱۸۶ - ۱۸۷.

۱۰۸. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۱.

میان خلق علامت شوند و جملهٔ خلق پاسبان ایشان گردند، اگر یک قدم بر خلاف نهند همه زبان ملامت در ایشان دراز کنند، و اگر خواهند که اندر آن جامه معصیت کنند از شرم خلق نتوانند کرد.»[۱۰۹]

ابونصر سراج، نزدیک بدین مضمون، چنین آورده است:

«حُکِیَ عَنْ أبی سُلَیْمان الدارانیُ رَحِمَهُاللهُ تَعالی اَنَهُ قالَ یَلْبَسُ اَحَدُکُمْ عَباءَةً بِثَلَثَةِ دَراهِمَ و شَهْوَتُهُ فی قلبِهِ خَمْسَةُ دراهِمَ فما یَسْتَحِی أن تُجاوِزَ شَهْوَتُهُ لِباسَهُ.»[۱۱۰]

و همین مطلب را ابن جوزی به چند واسطه از ابوسلیمان چنین نقل می‌کند:

«یَلْبَسُ اَحَدُهُمْ عَباءَةً بِثَلاثَةِ دراهِمَ و نصفٍ و شهوتُهُ فی قلبِهِ بخمسةِ دراهِمَ. أما یَسْتَحِی أنْ یُجاوِزَ شهوتُهُ لباسَهُ و لو سَتَرَ زُهْدَهُ بِثَوْبَیْنِ أبْیَضَیْنِ مِنْ أبصارِ النّاسِ کانَ اَسْلَمَ لَهُ.»[۱۱۱]

حجةالاسلام غزالی، در کتاب *احیاءالعلوم*، در جزو انواع مغروران و فریفته شدگان، مستصوفه (صوفی نمایان) را نیز نام می‌برد و دربارهٔ لباس آنان چنین می‌نویسد:

«و فِرقَةٌ اُخریٰ زادَتْ علیٰ هٰؤلاءِ الغُرورَ اِذْ شَقَّ عَلَیْهِا الاقتداءُ بِهِمْ فی بَذاذَةِ الثِّیابِ و الرِّضیٰ بالدُّونِ فَأرادَتْ أنْ تَتَظاهَرَ بالتَّصَوُّفِ و لَمْ تَجِدْ بُدّاً مِنَ التَّزَیُّی بزیِّهِمْ فَتَرَکُوا الحَریرَ و الأبریسَمَ و طَلَبوا المُرَقَّعاتِ النَّفیسَةَ و الفُوَطَ الرَّقیقَةَ و السَّجّاداتِ المَصبُوغَةَ و لَبِسوا مِنَ الثِّیابِ ما هُوَ أرْفَعُ قیمةً مِنَ الحَریرِ و الابریسَمِ و ظَنَّ اَحَدُهُمْ معَ ذٰلِکَ اَنَّ التَّصَوُّفَ بِمُجَرَّدِ لونِ الثَّوْبِ و کَوْنِهِ مُرَقَّعاً و نَسِیَ أنَّهُمْ اِنَّما لَوَّنُوا الثِّیابَ لِئَلا یَطولَ عَلَیْهِمْ غَسْلُها کُلَّ ساعَةٍ لازالَةِ الوَسَخِ و اِنَّما لَبِسُوا المُرَقَّعاتِ اِذْ کانَتْ ثِیابُهُمْ مُخَرَّقَةً فَکانوا یُرَقِّعُونَها و لا یَلْبَسُونَ الجدیدَ فَأمّا تَقطیعُ الفُوَطِ الرَّفیعَةِ قِطعَةً قِطعَةً و خیاطَةُ المُرَقَّعاتِ مِنْها فَمِنْ اَیْنَ یُشْبِهُ ما اعتادوهُ، فَهٰؤلاءِ أظْهَرُ حَماقَةً من کافَةِ المَغرورینَ فَإنَّهُمْ یَتَنَعَّمُونَ بِنَفیسِ الثِّیابِ و لَذیذِ الأطعِمَةِ و یَطْلُبونَ رَغَدَ العَیْشِ و یَأکُلُونَ أموالَ السَّلاطینِ و لا یَجْتَنِبُونَ المَعاصِی الظّاهِرَةَ فَضْلاً عَنِ الباطِنَةِ و هُمْ معَ ذٰلِکَ یَظُنّونَ بأنْفُسِهِمِ الخَیْرَ و شَرُّ هٰؤلاءِ مِمّا یَتَعَدّیٰ اِلیٰ الخَلْقِ اِذْ یَهْلِکُ مَنْ یَقتدِی بِهِم و مَنْ لا یَقْتَدِی بِهِمْ تَفْسُدُ عقیدتُهُ فی أهلِ التَّصَوُّفِ کافَةً و یَظُنُّ أنَّ جَمیعَهُم کانُوا مِنْ جِنْسِهِ فَیُطَوِّلُ اللِّسانَ فی الصّادقینَ مِنْهُم و کُلُّ ذٰلِکَ مِنْ شُومِ المُتَشَبِّهینَ و شَرِّهِمْ.»[۱۱۲]

آنگاه این متصوفان را که از حقیقت به مجاز و از باطن به ظاهر گراییده و قانع شده‌اند به پیر زنی

---

۱۰۹. همان، ص ۵۱ - ۵۳.

۱۱۰. *اللمع فی التصوف*، ص ۱۸۷.

۱۱۱. *تلبیس ابلیس*، ص ۱۹۶.

۱۱۲. *احیاءالعلوم*، تهران، ج ۳، ص ۴۱.

تشبیه می‌کند که به لباس مبارزان درآید و چون آنان رجز خـواندن گیرد و روز واقعـه بشـناسندش و لباس مردان از تنش فرو گیرند. شـاید هم سـعدی، به خصـوص در بیت آخـر، به گفتهٔ غزالی نظر داشته است؛ آن جا که گوید:

صورت حال عارفان دلق است — این قدر بس که روی در خلق است
درعمل کوش‌وهرچه خواهی‌پوش — تاج بر سر نه و علم بر دوش
ترک دنیا و شهوت است و هوس — پارسایی نه ترک جامه و بس
در کژاکند مرد بایـد بـود — بر مخنث سلاح جنگ چه سود[۱۱۳]

و عطار در *تذکرةالاولیاء* هم در این باب گوید:

«نقل است که روزی وقتش خوش شـده بود به بازار بر آمد. مرقعـی بخـرید به دانگـی و نیم. کلاهی به نیم دانگ، و در بازار نعره می‌زد که مَنْ یَشْتَری صوفیّاً بدانقین کیست که صوفی بخـرد به دو دانگ.»[۱۱٤]

ابونصر سراج نیز خرقه‌پوشی بی‌ریا را توصیه می‌کند. بر بالای صـوفی صـافی هیچ تشـریفی را کوتاه نمی‌داند:

«و آدابُ الفُقَراءِ فی اللُّباسِ اَنْ یَکونُوا معَ‌الوَقْتِ اِذا وَجَدوا الصُّوفَ او اللِّبَدَ او المُرَقَّعَةَ لَبِسُـوا و اِذا وَجَدوا غَیْرَ ذلِکَ لَبِسوا و الفَقیرُ الصّادِقُ اَیْشَ ما لَبِسَ یَحْسُنُ علیْهِ و یَکُـونُ عَلَیْهِ فـی جَمیعِ ما یَلْبَسُ الجَلالَةُ. المَهابَةُ و لا یَتَکَلَّفُ و لا یَختارُ. اِذا کانَ علیْهِ فضلُ یُواسِی مَنْ لَیْسَ مَعَهُ و یُؤْثِرُ عَلیٰ نَفْسِهِ اِخوانَهُ باسقاطِ رویةِ الایثارِ و یَکونُ الخُلْقانُ اَحَـبُّ اِلَیْهِ مِنَ الجـدیدِ و یَتَبَرَّمُ بالثِّیابِ الکَثیرةِ الجَیِّدَةِ و یَضَنُّ بالخُرَیْقاتِ الخَلَقِ القَلیلةِ و یَتَکَلَّفُ للنظافَةِ و الطَّهارَةِ.»[۱۱٥]

صاحب *کشف‌المحجوب* هم خرقه‌پوشی را شرط اصـلی نمی‌داند و با ابو نصـر سـراج در این باره همعقیده است؛ چنان که گوید:

«گروهی اندر هست و نیست لباس تکلف نکرده‌اند. اگر خداوندشان عبایی داده است پوشیده‌اند. اگر قبایی داده است هم پوشـیده‌اند و اگر برهنه داشـته اسـت هم ببوده‌اند، و من که علی بن عثمان الجلابی‌ام وَفَّقَنی الله این طریقه را پسندیده‌ام و اندر اسفار خود همین کرده‌ام.»[۱۱٦]

شهید اول ابو عبدالله محمد المکی نیز در کتاب وقف خود، خـرقه‌پوشـی را شـرط صـوفی بودن

---

۱۱۳. *کلیات‌سعدی*، به اهتمام فروغی: *گلستان*، باب دوم، ص ٤۲.

۱۱٤. *تذکرةالاولیاء*، ج ۲، ص ۳۲، ذکر ابوبکر شبلی.

۱۱٥. *اللمع‌فی‌التصوف*، ص ۱۸۸ - ۱۸۹.

۱۱٦. *کشف المحجوب*، ص ٥۸.

نمی‌داند و می‌نویسد:

«و الصُوفیَّةُ المُشتَغِلُونَ بالعبادَةِ والمُعْرِضونَ عَنِ الدُنیا و الاَقْرَبُ اشتراطُ الفقرِ و العَدالةِ فیهِم لِتَحقُّقِ المَعنیٰ المُقتَضی لِلفَضیلةِ و اَوْلیٰ مِنْهُ اشتراطُ اَنْ لا یَخرُجُوا عَنِ الشَریعَةِ الحَقَّةِ و فی اشتراطِ تَرکِ الخِرْقَةِ تَرَدُّدٌ و یُتَحَمَّلُ استثناءُ التَّوْریقِ والخیاطَةِ و ما یُمْکِنُ فِعلُها فی الرِّباطِ و لا یُشتَرَطُ سُکنیٰ الرُباطِ و لا لُبسُ الخِرْقَةِ مِنْ شیخٍ و لا زیٌّ مَخصوصٌ.»[117]

قریب بدین مضمون است آنچه سعدی فرماید:

«خرقهٔ درویشان جامهٔ رضاست، هر که در این کسوت تحمل بی‌مرادی نکند مدعی است و خرقه بر وی حرام.»[118]

هم از سعدی است:

«طریق درویشان ذکر است و شکر، خدمت و طاعت، ایثار و قناعت و توحید و توکل و تسلیم و تحمل. هر که بدین صفتها موصوف درویش است اگر چه در قباست، اما هرزه گردی بی‌نماز هوا ـ پرست هوسباز که روزها به شب آرد در بند شهوت و شبها به روز آرد در خواب غفلت و بخورد هر چه در میان آید و بگوید آنچه بر زبان آید، رند است و گرچه در عباست.»[119]

شیخ عطار چنین آورده:

«نقل است که جنید جامه به رسم علما پوشیدی. اصحاب گفتند ای پیر طریقت، چه باشد اگر برای خاطر اصحاب مرقع درپوشی، گفت اگر بدانمی که به مرقع کاری بر آمدی از آهن و آتش لباس سازمی و در پوشمی، و لکن به هر ساعت در باطن ما ندا می‌کنند که لَیسَ الاعتبارُ بالخِرْقَةِ اِنَّما الاعتبارُ بالحُرْقَةِ.»[120]

عبدالرحمن بن خلدون مغربی، در مبحث تصوف، پس از بیان مقام قطب و ابدال نزد صوفیه، چنین می‌نویسد:

«حَتّی اَنَّهُم لَمّا اَسْنَدوا لباسَ خرقةِ التَّصوُّفِ لِیَجْعَلُوهُ أصلاً لِطَریقَتِهِم و تَخَلُّیهِمْ رَفعُوهُ اِلیٰ عَلیٍّ رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ.»[121] و بعد این قول را نمی‌پذیرد و می‌نویسد که علی به لباس یا صفت خاص در بین صحابه اختصاص نداشت.

۱۱۷. نقل از: *طرائق الحقائق*، ص ٥٦.

۱۱۸. *کلیات سعدی: گلستان*، باب دوم، ص ٥٩.

۱۱۹. همان، ص ٦٢.

۱۲۰. *تذکرة‌الاولیاء*، ص ٤٣.

۱۲۱. مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ مصر، ص ۲۳۲.

حافظ، ضمن غزلیات خود، صفاتی به خرقه داده که شایستهٔ کمال دقت و عنایت است و ذیلاً شمارهٔ آن غزلها[۱۲۲] به دست داده می‌شود:

خرقهٔ آلوده:	۲ مورد	غزلهای شمارهٔ ۴، ۵۰
خرقهٔ ازرق:	۱ مورد	غزل شمارهٔ ۲۸۵
خرقهٔ پرهیز:	۱ مورد	غزل شمارهٔ ۲۶۶
خرقهٔ پشمین:	۲ مورد	غزلهای شمارهٔ ۱، ۱۵۳
خرقهٔ پشمینه:	۳ مورد	غزلهای شمارهٔ ۳۶۶، ۴۰۷، ۴۴۷
خرقهٔ تقوی:	۱ مورد	غزل شمارهٔ ۳۳۱
خرقهٔ زهد:	۲ مورد	غزلهای شمارهٔ ۱۷، ۴۱۱
خرقهٔ سالوس:	۳ مورد	غزلهای شمارهٔ ۲، ۲۱، ۳۷۵
خرقهٔ می‌آلود:	۲ مورد	غزلهای شمارهٔ ۴، ۵۰

در دو مورد دیگر نیز حافظ از خرقه به جامهٔ زرق (غزل ۶۶) و پشمینهٔ آلوده (غزل ۳۷۳) تعبیر کرده است.[۱۲۳]

خرقه‌پوشیِ من از غایت دینداری نیست ٭ پرده‌ای بر سر صد عیب نهان می‌پوشم[۱۲۴]

---

۱۲۲. شمارهٔ غزلها بر اساس نسخهٔ مصحح محمد قزوینی و قاسم غنی است.

۱۲۳. «دلق» جداگانه شرح داده شده است.

۱۲۴. *دیوان حافظ*، ص ۲۳۴.

دلق، جامهٔ پشمینهٔ صوفیان

دلق، به معنی جامهٔ خشن پوستین یا پشمین صوفیان است. این کلمه، با آن که در آثار صوفیه بسیار به کار رفته است، در لغت، ریشهٔ درستی ندارد. بعضی آن را مأخوذ از دلق (بر وزن شفق) می‌دانند[1] که معرب «دله» فارسی و به معنی قاقم است، به این تقریب که از پوست لطیف و زیبای آن جامه می‌دوخته‌اند یا به آن مناسبت که از جامهٔ پشمینه درویشان نیز پشمها آویخته است.[2]

در ترجمهٔ فرهنگ *البسهٔ مسلمانان* از دُزی، ذیل کلمهٔ «دلق» (با کسر اول) چنین آمده است:

«سیلوستر دو ساسی (*منتخبات عربی*، جلد دوم، ص ۲۶۹) و آقای فرایتاغ، تلفظ این کلمه را دَلِقُ ضبط کرده‌اند. آقای لین (*مصریان جدید*، جلد اول، ص ۳٦٤) گوید که دَلِقُ نیز نوشته می‌شود، ولی عموماً دِلقُ تلفظ می‌شود و به نظر وی بهتر است که دَلِق تلفظ شود...

«این همان کلمهٔ فارسی دَلْق است و از وزن یك شعر در *منتخبات عربی* (جلد دوم، صفحهٔ ٤٥، خط چهارم از متن عربی) به طور قطع ثابت می‌شود که در قدیم آن را دلق با دو هجا تلفظ می‌کرده‌اند نه با سه هجا...

«دَلْق لباس فقیران، درویشان و داعیه داران مقام ولایت است به قول سیوطی (به نقل *منتخبات عربی*، جلد دوم، صفحهٔ ۲٦۷) قضات و علما دلقی فراخ و جلو بسته می‌پوشیدند که مدخل آن بر روی شانه قرار داشت و خُطبا یك دلق گرد و چرخی به رنگ سیاه ـ رنگ مخصوص سلسلهٔ عبّاسیان ـ را به تن می‌کردند...

«به گفتهٔ آقای لین (*مصریان جدید*، جلد اول، صفحات ۳٤٦ و ۳۷۳؛ *هزار و یك شب*، جلد اول، صفحهٔ ۲۳۹) دلق یك نوع ردای درازی است مرکّب از قطعات پارچه به رنگهای مختلف...

---

۱. *فرهنگ نفیسی*، ص ۱۵۲۹؛ *المنجد*، ص ۲۲۳.

۲. *برهان قاطع*، ص ۸۷۵.

«در *سفرنامهٔ رُژه* (سرزمین مقدّس، صفحهٔ ۲٤۷) می‌خوانیم: دستهٔ دیگری از دینداران هستند که [؟][۳] Quoueli نامیده می‌شوند... بعضی از آنها سر تراشیده‌اند و ردایی به تن دارند که از هزار تکهٔ رنگارنگ دوخته شده و معذلك تمیز است...

«در کتاب *خاطرات دارویو* (ج۱، ص ۲۰۹) آمده که درویشان مصر، به طرز غریبی، لباس می‌پوشند: بعضی لباسهایی دارند که از همه رنگ ژنده و پاره به هم دوخته شده و بعضی دیگر تماماً از پر خود را پوشانده‌اند، بعضی دیگر حقیقتاً سر تا پا عریان هستند با مویها و ریشهای ژولیده...

«در جای دیگر (ج۱، ص ۳۲٤) همین مسافر دربارهٔ یك درویش در شهر صیدا گوید: نیم تنه‌اش مرکّب از تعداد بسیاری تکّه‌های رنگارنگ بود، چنان که کاملاً او را به صورت یك مرد نقابدار درآورده بود، کمربندش که درست یك پا پهنا داشت، وسیلهٔ تعداد کثیری حلقه‌های مسین به هم بسته شده بود.»[٤]

در هر حال، دلق به جای و بمعنی «خرقه» و مرادف با آن به کار رفته است[٥]؛ چنان که حافظ گوید:

داشتم دلقی و صد عیب مرا می‌پوشید خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند[٦]

دلق نیز غالباً چون خرقه، از به هم دوختن پاره‌ای چند فراهم می‌آمده است، و دلق مرقع به این اعتبار است. چه، رقعه در عربی به معنی پاره است:

من این دلق مرقع را بخواهم سوختن روزی که پیر می‌فروشانش به جامی بر نمی‌گیرد[۷]

*

بیفشان زلف و صوفی را به پا بازی و رقص آور که از هر رقعهٔ دلقش هزاران بت بیفشانی[۸]

اگر این جامه، رنگارنگ بوده است، به آن دلق ملمع می‌گفته‌اند که در حقیقت می‌توان آن را

۳. علامت سؤال از مترجم کتاب است. مورد آن، کلمهٔ «کولی» است که ظاهراً مرد فرنگی سیّاح، این گروه درویش و شاید قلندر را به علت شباهت آنان به کولیان، به آن نام نامیده است.

٤. *فرهنگ البسهٔ مسلمانان*، ص ۱۷٤ - ۱۷٥.

٥. برای اطلاع از سایر خصوصیات و کیفیات، رجوع شود به مبحث «خرقه».

٦. *دیوان حافظ*، ص ۱۲۱.

۷. همان، ص ۱۰۱.

۸. همان، ص ۳۳٦.

مرادف مرقع دانست. زیرا وصله‌ها و پاره‌ها رنگهای مختلف داشته است. پس به اعتبار خود وصله‌ها مُرَقَّع، و به اعتبار رنگ آنها مُلَمَّع می‌نامیده‌اند.

ای که در دلق ملمع طلبی نقد حضور ــ چشم سرّی عجب از بی‌خبران می‌داری[9]

دو جای دیگر نیز حافظ از «دلق ملمع» نام برده است:

گر چه با دلق ملمع می گلگون عیب است ــ مکنم عیب کزو رنگ و ریا می‌شویم[10]

به زیر دلق ملمع کمندها دارند ــ دراز دستی این کوته آستینان بین[11]

ترکیبات ذیل، در اشعار حافظ، برای دلق استعمال شده است:

دلق ازرق فام

ساغر می بر کفم نه تا ز بر ــ برکشم این دلق ازرق فام را[12]

دلق ریایی

چاك خواهم زدن این دلق ریایی چکنم ــ روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم[13]

دلق بسطامی

سوی رندان قلندر به ره آورد سفر ــ دلق بسطامی و سجّادهٔ طامات بریم[14]

---

۹. همان، ص ۳۱٤.
۱۰. همان، ص ۲٦۲.
۱۱. همان، ص ۲۷۸.
۱۲. همان، ص ۷.
۱۳. همان، ص ۲۵۳.
۱٤. همان، ص ۲۵۷.

دلق ریا

نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهیم دلق ریا به آب خرابات بر کشیم[۱۵]

دلق زرق

گفتم به دلق زرق بپوشم نشان عشق غمّاز بود اشك و عیان کرد راز من[۱٦]

دلق آلوده

بوی یکرنگی از این نقش نمی‌آید خیز دلق آلودهٔ صوفی به می ناب بشوی[۱۷]

---

۱۵. همان، ص ۲۵۹.

۱٦. همان، ص ۲۷٦.

۱۷. همان، ص ۳٤٤.

راهرو، صوفی سالك

رجوع شود به «سالك» و همچنین به بحث سیاحت در شـــرح اصـــطلاح «صـــوفی». ســـهروردی می‌نویسد:

«از هر طرف که روی، اگر راهروی راه بری.»[1]

حافظ فرماید:

ای بی‌خبر بکوش که صاحب خبر شوی	تا راهرو نباشی کی راهبر شوی[2]

---

۱. سهروردی، عقل سرخ، ص ۱۱.

۲. دیوان حافظ، ص ۳٤٦.

رقص، پایکوبی از غلبهٔ وجد

رقص، لغتی است مشهور، و ذکر آن در این جا از آن جهت نیست که این کلمه جزو نوادر لغات یا از الفاظ خاص صوفیان است، بلکه بدان منظور است که علاقه‌مند تتبع در مصطلحات صوفیه، از عقاید این گروه نسبت به رقص که در *دیوان حافظ* هم آمده بی‌خبر نماند.

رقص، در لغت، به معنی پای‌بازی و پایکوبی و حرکاتی است که به آهنگ ساز یا غیر آن از کسی سرزند.

به عقیدهٔ صوفیه، رقص، نشان نهایت درجهٔ وجد است که چون صوفی به وجد آید، شوق و شور بر اعضا و جوارح او اثر کند و پا کوبان و دست افشان در محبت حق غرق و از خود بی خود گردد.

هجویری، در باب رقص، چنین می‌نویسد:

«بدان که از شریعت و طریقت مر رقص را هیچ اصلی نیست، از آنچه آن لهو بود و هر اثر که اهل حشو اندر آن بیارند آن همه باطل بود. و چون حرکات وجدی و معاملات اهل تواجد بدان مانند بوده است، گروهی از اهل هزل بدان تقلید کرده‌اند و اندر آن غالی شده و از آن مذهبی ساخته، و من دیدم از عوام گروهی می‌پنداشتند که مذهب تصوف جز این نیست، آن بر دست گرفتند، و گروهی اصل آن را منکر شدند. و در جمله پای‌بازیها شرعاً و عقلاً زشت باشد از اجهل مردمان و محال بود که افضل مردمان آن کنند، اما چون خفتی مر دل را پدیدار آمد و خفقانی بر سر سلطان شود، وقت قوت گیرد، حال اضطراب خود پیدا کند، ترتیب و رسوم برخیزد، آن اضطراب که پدیدار آید نه رقص باشد و نه پای بازی و نه طبع پروردن، که جان گداختن بود، و سخت دور افتد آن کس از طریق صواب که آن را رقص خواند، و دورتر آن کس که حالتی را که از حق بی‌اختیار وی نیاید، وی به حرکت آن را به خود کشد و حالت حق نام کند، آن حالت که وارد حق است چیزی است که به

نطق بیان نتوان کرد مَنْ لَمْ یَذُقْ لایَدْری.»[۱]

شیخ بو عبدالله باکو بر وجه اعتراض از شیخ ابو سعید ابی‌الخیر سؤالاتی می‌کند؛ از جمله دربارهٔ رقص جوانان در سماع، چنین می‌پرسد: «... و دیگر جوانان را در سماع در رقص کردن اجازت می‌دهی؟» پس شیخ به یکایك سؤالات پاسخ می‌دهد و در جواب به این سؤال چنین می‌گوید:

«و حدیث رقص جوانان در سماع، اما جوانان را نفس از هوی خالی نباشد و ایشان را هوای نفس غالب باشد، و هوی بر همهٔ اعضا غلبه کند. اگر دست بر هم زنند، هوای دستشان بریزد، و اگر پای بردارند، هوای پایشان کم شود. چون بدین طریق هوا از اعضای ایشان نقصان گیرد از دیگر کبایر خویشتن نگاه توانند داشتن، چون هواها جمع شود و العیاذُ بالله در کبیره مانند،آن آتش هوا در سماع ریزد اولی‌تر که به چیزی دیگر ریزد.»[۲]

هم در *اسرارالتوحید*، حکایتی است که وسعت نظر صوفیان و بی‌توجهی آنان را به ظواهر می‌نمایاند بدین شرح:

«هم در این وقت که شیخ به قاین بود، امامی بود آن جا مردی بزرگ و او را محمد قاینی گفتندی، پیوسته پیش شیخ آمدی و به دعوتها با شیخ به هم بودی. روزی شیخ را به دعوتی بردند و او در خدمت شیخ بود و سماع می‌کردند و رقص می‌کردند. آواز نماز برآمد. امام محمد گفت نماز نماز. شیخ گفت ما در نمازیم و رقص می‌کرد. او از میان جمع بیرون آمد و نماز بگزارد. آنگه پیش جمع آمد. چون از سماع فارغ شدند، شیخ روی به جمع کرد و گفت از آن جا کی آفتاب بر آید تا بدان جا کی فرو رود بر هیچ آدمی نیفتد بزرگوارتر و فاضل‌تر از این مرد، اما سر مویی بازین حدیث کار ندارد.»[۳]

غزالی، دربارهٔ رقص از سر وجد،از علی بن ابی طالب نیز نام برده است:

«قَدْ رُوِیَ عَنْ جَماعَةٍ مِنَ الصَّحابَةِ رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُمْ اَنَّهُمْ حَجَلُوا لَمّا وَرَدَ عَلَیْهِمْ سرورٌ اَوْجَبَ ذٰلِكَ و ذٰلِكَ فی قِصَّةِ ابْنَةِ حَمْزَةَ لَمّا اخْتَصَمَ فیها علیُّ بنُ اَبی طالبٍ و اَخوهُ جعفرٌ و زیدُ بنُ حارِثَةَ رَضِیَ اللهُ عَنْهُم فَتَشاحُوا فی تَرْبِیَتِها فَقالَ صَلَّی اللهُ علیهِ و سَلَّمَ لِعَلِیٍّ اَنْتَ مِنّی و اَنا مِنْكَ فَحَجَلَ عَلِیٌّ و قالَ لِجَعْفَرٍ اَشْبَهْتَ خَلْقی و خُلْقی فَحَجَلَ وَراءَ حَجْلِ عَلِیٌّ و قالَ لِزَیْدٍ اَنْتَ اَخونا و مولانا فَحَجَلَ زیدٌ وراءَ حَجْلِ جَعْفَرٍ و الحَجْلُ هو الرَّقْصُ.»[۴]

---

۱. *کشف‌المحجوب*، ص ۵٤۱ - ۵٤۲.

۲. *اسرار التوحید*، ص ۲۲۳؛ همچنین حکایت جالبی راجع به رقص است در ص ۲۳٦ و هم در ص ۲٤۲.

۳. همان، ص ۲٤۰.

٤. *احیاء علوم‌الدین*، ج ۲، ص ۲۰۹.

شیخ عطار، در ذکر مالک دینار، چنین آورده است:

«گفت در توریت است و من خوانده‌ام که حق تعالی می‌گوید: شَوَّقْناكُمْ فَلَمْ تَشْتاقوا زَمَّرْناكُمْ فَلَمْ تَرْقُصُوا شوق آوردم شما مشتاق نگشتید، سماع کردم شما رقص نکردید.»[۵]

و در ذکر ابوالحسین نوری می‌نویسد:

«نقل است که چون غلام خلیل به دشمنی این طایفه برخاست و پیش خلیفه گفت که جماعتی پدید آمده‌اند که سرود می‌گویند و رقص می‌کنند و کفریات می‌گویند و همه روزه تماشا می‌کنند و در سردابها می‌روند پنهان و سخن می‌گویند، این قومی‌اند از زنادقه، امیرالمؤمنین فرمان دهد به کشتن ایشان، مذهب زنادقه متلاشی شود که سر همه این گروهند... خلیفه در حال فرمود تا ایشان را حاضر کردند، و ایشان ابو حمزه و ارقام و شبلی و نوری و جنید بودند.»[۶]

شیخ‌الاسلام سهروردی نیز رقص را اگر از روی حسن نیت باشد نوعی عبادت می‌شمارد:

«و قَدْ یَرْقُصُ بَعضُ الصّادقینَ بایقاعٍ و وَزنٍ مِنْ غیرِ اِظهارِ وَجْدٍ و حالٍ و وجهِ نیّتُهُ فی ذٰلِكَ اَنَّهُ رُبَّما یُوافِقُ بَعضَ الفُقَراءِ فی الحَرَکَةِ فَیَتَحَرَّكُ بحَرَکَةٍ موزونةٍ غیرَ مُدَّعٍ بها حالاً و وجداً یَجعَلُ حَرَکَتَهُ فی طَرَفِ الباطلِ لانَّها و اِنْ لَمْ تَکُنْ مُحَرَّمَةً فی حُکمِ الشَّرْعِ و لکنَّها غیرُ مُحَلَّلةٍ بحُکمِ الحالِ لما فیها مِنَ اللَّهْوِ فتَصیرُ حرکاتُهُ و رَقْصُهُ مِنْ قبیلِ المُباحاتِ الَّتی تَجْری علَیْهِ مِنَ الضَّحْكِ و المُداعَبَةِ و مُلاعَبَةِ الاَهْلِ و الوُلْدِ و یَدْخُلُ ذلكَ فی بابِ التَّرویحِ لِلْقَلبِ.

«و رُبَّما صارَ ذٰلكَ عبادةً بحُسنِ النِّیَّةِ اذا نَوی بهِ اسْتِجمامَ النَّفْسِ.»[۷]

عز الدین محمود کاشانی، پس از ذکر مطالبی دربارهٔ وجد و تواجد، چنین می‌نویسد:

«رقص اگر چه در شرع از قبیل مباحات است، و لکن به نسبت با اهل حقایق و ارباب جد باطل است، اگر چه هر باطل که بر طلب حق معاون بود عین عبادت باشد. نقل است از ابوالدرداء[۸] اِنّی

---

۵. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۴۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۳۹.

۷. *عوارف المعارف*، ج ۲، ص ۱۱۶ - ۱۱۷.

۸. ابو الدرداء انصاری، در نام خود و پدرش اختلاف بسیار است. مشهور او را عُوَیمر بن زید یا عامر بن زید انصاری نوشته‌اند. در عهد صحابه می‌زیست و به معاویه تقرب داشت. به نوشتهٔ *الاصابه*، معاویه او را در زمان خلافت عمر به قضای دمشق نصب کرد، و ابن جوزی می‌نویسد که عمر خود او را متولی قضای دمشق کرد. وفات او علی‌المشهور در عهد خلافت عثمان به سال ۳۲ و به قولی ۳۱ هجری واقع شد. در کتب اهل سنت، او را در جزو صحابهٔ عالی مقام ثبت کرده و در کتب شیعه مطاعنی دربارهٔ وی نقل کرده‌اند. برای ترجمهٔ حالش، رجوع شود به: *صفة‌الصفوة*، ج ۱؛ *یافعی*، ج ۱؛ *الاصابه*، ج ۵؛ ذیل *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۷.

لَاستَجِمُّ بشَیءٍ مِنَ الباطلِ لِیَکونَ ذٰلِكَ عَوْناً علی الحَقِ، پس به حقیقت آن باطل حقی بود در کسوت باطل.»[۹]

سلطان العلما بهاءولد، رقص را نتیجهٔ حالتی زودگذر می‌داند:

«امّا حالت خوش و رقص و سماع، آن حالت چون برق باشد، اگر دراز درکشد هلاك شود، چون لحظهٔ لطیفه بیش نباشد، پیشه کردن سماع دروغ بودی.»[۱۰]

نجم الدّین رازی، در اشاره به سماع و وجد و رقص می‌نویسد:

«و بدان وزن موزون، مرغ روحانیّت قصد مرکز اصلی و آشیان حقیقی کند. و چون خواهد که در پرواز آید، قفس قالب که مرغ روح درو به پنج حواس مقیّد است، مزاحمت نماید. چون ذوق خطاب یافته است، مرغ روح آرام نتواند کرد، د راضطراب آید، خواهد که قفس قالب بشکند و با عالم خویش رود. بیت:

آن بلبل محبوس که نامش جان است　　دستش به شکستن قفس می‌نرسد

قفس قالب به تبعیّت در اضطراب آید، رقص و حالت، عبارت از آن اضطراب است:

رقص آن نبود که هر زمان برخیزی　　بی‌درد چو گرد از میان برخیزی

رقص آن باشد کز دو جهان برخیزی　　دل پاره کنی وز سر جان برخیزی.»[۱۱]

حافظ فرماید:

چون صوفیان به حالت و رقصند مقتدا　　ما نیز هم به شعبده دستی برآوریم[۱۲]

۹. *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۷.

۱۰. *معارف*، ج ٤، ص ۱۲.

۱۱. *مرصادالعباد*، ص ۳٦٥.

۱۲. *دیوان حافظ*، ص ۲۵۷؛ نیز صص ٤، ۱۰٤، ۱۲۵ و ۱۷٤.

زهد، کناره‌گیری از دنیا

زهد، یکی از مقاماتی است که سالک باید آن را طی کند. زیرا در تصوف، باید از رنگ تعلق آزاد بود، و به خاطر وصول به حق از جهان و هر چه در او هست گذشت، و این مرحلهٔ زهد کامل است که خاص منتهیان است. چه، زهد مبتدیان خالی بودن دست و دل از مال و محبت دنیاست، و زهد متوسطان ترک لذات نفس است، و زهد واصلان، چهار تکبیر زدن است یکسره بر هر چه که هست، و نزدیک است به این مقوله آنچه احمد حنبل دربارهٔ زهد می‌گوید:

«الزُّهدُ عَلیٰ ثَلاثةِ اَوْجُهٍ تَرْکُ الحَرامِ و هوَ زهدُ العَوامِ و الثانی ترکُ الفضولِ مِنَ الحلالِ و هو زهدُ الخَواصِ و الثالثُ ترکُ ما یَشْغَلُ العَبْدَ عَنِ اللهِ تَعالیٰ و هو زهدُ العارفین.»[1]

بنابراین، زهدی که به معنی کناره‌گیری از خلق و اشتغال به اعمال ظاهری شرع با رعونت و تقشُّف و بی عشق و حال باشد، از نظر صوفیه، مطلوب نیست و آن را نشانهٔ ظاهر پرستی و بی‌خبری از حقیقت می‌دانند؛ آن سان که حافظ گوید:

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست   در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست[2]

زیرا صوفی دنیا را به چیزی نمی‌شمارد تا برای کناره‌جویی از آن وزنی قایل شود؛ چنان که شبلی گفت: الزُّهدُ غَفْلَةٌ لاَنَّ الدُّنیا لاشیٌ و الزُّهدُ فی لاشیٌ غَفْلَةٌ.

و یحیی بن معاذ گوید:

«الدُّنیا کالعَروسِ و مَنْ یَطلُبُها، ما شطتها، و الزّاهِدُ فیها یُسَخِّمُ وَجْهَها و یَنْتِفُ شَعْرَها و یَخْرُقُ

---

۱. *رسالهٔ قشیریه*، ص ٦٢.

۲. *دیوان حافظ*، ص ۵٠.

ثوبَها و العارفُ مُشتَغِلٌ باللهِ لا يَلتَفِتُ اِلَيها.»[۳]

در شرح تعرف نیز از قول علی بن ابی طالب چنین آمده است:

«سُئِلَ عَلیُّ بنُ أبی طالبٍ رَضِیَ اللهُ عَنهُ عَنِ الزُّهدِ فقالَ هوَ أنْ لا یُبالی مَنْ أکَلَ الدُّنیا مِنْ کافرٍ او مؤمنٍ می‌گوید زهد آن است که باك ندارد از آن که دنیا را هر که خورد از مؤمن و یا کافر، و علی مرتضی کَرَّمَ‌اللهُ وجهَهُ این معنی را از سر وقت خویش گفت که چون او را و فاطمه و حسن و حسین و خادمهٔ ایشان را از طعام مقدار بدی و افزون نبود ایشان به هم نیازمند بودند، گاه مؤمن را بر خویشتن اختیار کردند و گاه کافر را تا حق بر ایشان ثنا کرد و گفت: یُطعِمونَ الطَّعامَ علیٰ حُبِّهِ مِسکیناً و یَتیماً و أسیراً[۴]، و اگر ترك دنیا در حق کافر زهد نبودی، به ثنای حق مستوجب نگشتندی.»[۵]

ابو طالب مکّی، در معنی زهد، می‌نویسد:

«اِعلَمْ انَّ الزُّهدَ یکونُ بمَعنَیَینِ: اِنْ کانَ الشیءُ موجوداً فالزُّهدُ فیه اِخراجُهُ و خروجُ القلبِ مِنهُ، و لایَصِحُّ الزُّهدُ فیهِ مع تَبقِیَتِهِ لِلنفسِ، لانَّ ذلکَ دلیلُ الرَّغبَةِ فیهِ و هذا زُهدُ الأغنیاءِ.

«و اِنْ لم یَکُنْ موجوداً و کانَ العَدَمُ هو الحالَ فالزُّهدُ هو الغِبطَةُ بِهِ و الرِّضا بالفَقدِ و هذا هو زهدُ الفُقَراءِ. و کذلك القولُ فی‌الزُّهدِ فی ترکِ الهَوی لایَصِحُّ الاّ بعدَ الابتلاءِ بهِ و القُدرَةِ علیه.»[۶]

بعد می‌نویسد که: به مالك دینار گفتند حقّا که تو زاهدی! گفت نه که زاهد، عُمَر بن عبدالعزیز است که دنیا و پادشاهی آن بدو روی آوردند و او از آنها کناره گرفت و من د رچه چیز کناره جویی نشان داده‌ام؟...

نشانهٔ زهد و آنچه زاهد را از راغب جدا می‌کند، آن است که به لذّت خاطر موجود شادمان نباشد، و از نبودنش غمگین نگردد. هنگام ضرورت جز برای رفع گرسنگی نخورد و پیش از نیازمندی چیزی نطلبد...

در حدیثی که از طریق اهل بیت به ما رسیده، چنین آمده است که: زهد و ورع هر شب در دل آدمیان جولان می‌کنند. اگر دلی یافتند که در او ایمان و حیا باشد، آن جا می‌مانند و گر نه می‌روند...

حسن بصری گفت: هفتاد تن از بدریان را دیدم که به خدا سوگند از آنچه خدای بر آنان حلال داشته کناره جوی‌تر بودند که شما از حرام، و در سختیها و آسیبها که به آنان می‌رسید، خوشدل‌تر

---

۳. *اللمع فی التصوف*، ص ۴۷.

۴. ۸/۷۶.

۵. *شرح تعرف*، ج ۳، ص ۱۱۱.

۶. *قوت القلوب*، ص ۵۰۳.

بودند از شما در فراوانیها و آسایشها. وقتی به یکی از آنان مال حلالی عرضه کردند، نپذیرفت و گفت: می‌ترسم دلم را تباه کند. و این حال کسی است که دلی دارد، ولی خواهد آن را از تباهی پاس دارد، و از دگرگونی و دوریش از حق ترسان و در بهبودی و راهنماییش کوشاست. امّا آن که را دلی نیست، در ظلمات هوی و هوس پویان است، و چه بسا که به سر درآید و زیانکار دنیا و آخرت گردد...

حذیفه، از رسول خدای (ص) این حدیث را نقل می‌کند که فرمود: کسی که دنیا را بر آخرت رُجحان نهد و برگزیند، خدایش به سه چیز مبتلا گرداند: اندوهی که هرگز دلش را رها نکند، و فقری که هرگز روی بی‌نیازی نبیند، و حرصی که هرگز سیر نشود.[۷]

ابو نصر سراج طوسی، دربارهٔ زهد، می‌نویسد که: مقامی است شریف و اساس احوال نیکو و پایگاههای بلند است. نخستین گام کسانی است که آهنگ حق دارند و از غیر او بریده‌اند و به خداوند توکّل کرده‌اند و شادمانیشان از اوست. پس هر که در زهد استوار نباشد، کارش درست و بسامان نتواند بود. چه، دوستی دنیا، پایه و اساس هر خطایی است، و زهد در دنیا اساس هر نیکی و طاعتی...

زهد در آنچه حلال و موجود است، مصداق دارد، و گرنه در آنچه شبهه‌ای وجود دارد یا حرام است، ترک واجب است...

اما زاهدان سه طبقه‌اند: گروه نخستین، مبتدیانند که دست و دلشان از تملّك چیزی خالی است و آن گونه‌اند که جُنید گفت: زهد، دست باز داشتن از تملّك است و تهی داشتن دل از طمع...

گروه دوم، متحققان در زهدند که وصف آنان با سخن رُوَیم بن احمد منطبق است که وقتی از زهد سؤال کردند، گفت: ترك بهره‌مندیها و لذّات نفس است از تمام آنچه در جهان وجود دارد...

گروه سوم، کسانی هستند که می‌دانند و یقین دارند که اگر همهٔ جهان مِلكِ حلال ایشان باشد و در آخرت نیز حساب آن را از ایشان باز نخواهند و با این همه چیزی از اجر و منزلت آنان نزد خدای کاسته نشود، باز هم زهد پیشه کنند و از جهان و هر چه در آن است، کناره جویی نمایند.[۸]

و در همین معنی است سخن کلاباذی و مستملی بخاری:

«بدان که زهد بنیاد همه چیزهاست، و اصل است مر همهٔ احوال پسندیده را؛ هر که این اصل را درست و استوار کرده باشد، بنابر وی درست آید. و بزرگی گفت زهد را هزار نام ستوده است و رغبت را هزار نام نکوهیده. چون دنیا مبغوضهٔ حق تعالی است، با مبغوضهٔ دوست صحبت کردن، از دوست

---

۷. ترجمه از: *قوت القلوب*، صص ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۷ و ۵۱۸.

۸. ترجمه از: *اللمع فی التصوف*، ص ۴۶ - ۴۷.

بغض آرد.

«شبلی را رحمةالله علیه از زهد پرسیدند. گفت: به حقیقت، خود زهد هیچ چیز نیست. اگر زهد اندر چیزی آرد که او را نیست، آنچه او را نیست، اندر وی زهد نباشد، و اگر زهد آرد اندر چیزی که مر او راست، چون با وی است و نزدیك وی است، چگونه زهد آرد؟ پس نماند مگر سر فرود آوردن نفس ▪ با خلق مواسات کردن و جوانمردی کردن، یعنی اگر چیزی حق تعالی مر او را قسمت کرده است، به وی رسد هر چند نجوید. چگونه ترك آرد که او را بر ترك، قدرت نیست. و چیزی که او را قسمت نکرده است، نه بدان زهد آورد اندر وی که بخواست و لکن نیافت، بر نایافته زهد آوردن محال است.»[۹]

استاد ابوالقاسم قشیری، می‌نویسد که دربارهٔ زهد، مشایخ صوفیه سخن بسیار گفته‌اند ـ هر کس از سر وقت ▪ حال و در حدّ توان:

سفیان ثوری، می‌گوید که زهد ربطی به غذا و لباس ندارد. حقیقت زهد در دنیا کوتاه کردن ارزوهاست...

ابو علی دقّاق، تا آن جا پیش رفته است که می‌گوید: زهد، آن است که دنیا را همین گونه که هست به حال خود رها کنی و نگویی که رباطی بسازم تا مسجدی را تعمیر کنم...

ابو سلیمان دارانی می‌گوید: زهد ترك هر چیزی است که تو را از خدای تعالی باز دارد...

ذوالنّون مصری گفت: هر وقت از نفست کناره گرفتی، از دنیا نیز کناره توانی گرفت. و محمّد بن فضل گوید: ایثار زاهدان هنگام بی‌نیازی است و ایثار جوانمردان وقت نیازمندی.[۱۰]

بشر بن حارث، گفته است: زاهد در دنیا کسی است که زاهد در مردمان نیز باشد. هر کس از مردم کناره جوید، از جهان نیز کنار گرفته است. و هم چنین است آنچه حکما گفته‌اند که: زاهد چون در طلب خلق باشد، از وی بگریز، و اگر او از مردم گریزد، تو در طلبش باش.[۱۱]

عبّادی، صاحب *صوفی‌نامه*، ضمن بحث زهد می‌نویسد:

«... ▪ چون دل از کدورات و محبّت دنیا صیانت کند، و در قلعهٔ قناعت، خود را زاویه‌ای حاصل کند، صفا و نور در بصیرت پدید آرد که به عاقبت بینا گردد، اجل با نفس همبر کند، از دام حرص و حیل و اَمَل خلاص یابد، زاهد گردد. زهد دنیا را فایده‌هاست:

---

۹. خلاصهٔ شرح *تعرف*، ص ۲۷۷ - ۲۷۹. ایضاً برای آگاهی از سیر و تطور مفهوم «زهد» در اسلام ▪ ارتباط آن با صوفیان، رجوع شود به: گولدزیهر، زهد و تصوف در *اسلام*، ترجمهٔ محمد علی خلیلی، اقبال، ۱۳۳۰.

۱۰. ترجمه از: *رسالهٔ قشیریه*، ص ٦٠ - ٦٢.

۱۱. ترجمه از: *قوت القلوب*، ص ۵۱۱.

«اول فایده آن است که به سابقت و عاقبت بینا شود، بداند که هرچه فنا پذیر است طلب را نشاید، از عهدهٔ این آیت بیرون آید که: لِکَیْلا تأسَوا علی‌ما فـاتکم و لا تفـرحوا بما آتیکُـم[۱۲]، و از جملهٔ محسنان گردد و اللهُ یُحِبُّ المُحْسـنین[۱۳]. هر که زاهد شـود، در دنیا همهٔ مصـایب و نوایب و مکـاره روزگار بر دل وی اسان گردد؛ چنان که رسـول علیه‌السّلام خبر داد: مَنْ زَهَدَ فـی الدُّنیا هانَتْ عَلَیْهِ المُصیباتُ.

«وفایدهٔ دیگر آن است که به رنج موقت، راحت و لذت مؤبّد حـاصل آید؛ چنان که رسـول (ع) در حق زاهدان اشارت کرد و گفت: تَعِبُوا قَلیلاً و اسْتَراحوُا کَثیراً.

«و فایدهٔ بزرگ‌تر آن است که به احوال انبیا متشبّه گردد و به آثار ایشـان مقتدی و به انوار دولت ایشان مُهتدی گردد. و چون امروز در عمل متابع انبیا باشـد، فـردا نیز در قبول و اقبال، مسـاعد انبیا گردد و حَسُنَ اولئكَ رَفیقاً[۱۴].

«پس زهد در دنیا نور دل است و صلاح وقت، و نجات قیامت و سبب درجـات باشـد در بهشـت و تشبّه به احوال انبیا و رُسُل که مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.»[۱۵]

ابن قیم جوزیه (۶۹۱ - ۷۵۱)، صاحب *مدارج السّالکین*، فصـلی در زهد دارد، و در ذیل راجـع به معنی کلمهٔ «زهد» نوشته‌اند: زهد در چیزی، در لغـت عرب که همان لغـت اسـلام اسـت، روی گرداندن از چیزی است و خُرد شمردن و خوار داشتن آن و بی‌نیازی از آن به سبب وجود بهتر از آن. و این کلمه در قرآن نیامده است مگر دربارهٔ کسانی که یوسـف را فـروختند، در سـورهٔ بیسـتم، آیهٔ دوازدهم: بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَراهِمَ مَعدودَةٍ و کانُوا فیهِ مِنَ الزّاهِدینَ...

ابن تیمیّه، کلام جامعی دربارهٔ زهد و ورع دارد؛ آن جا که می‌گوید: زهد، ترك چیزی اسـت که در آخرت سود ندارد، و ورع، ترك چیزی است که از آن بیم زیان در آخرت است...

از امام احمد حَنْبل پرسـیدند: مردی را که هزار دینار همراه دارد، می‌توان زاهد شـمرد؟ گفـت: آری، بدین شرط کوچك که از افزونیش شاد و از کاستیش اندوهناك نشود.[۱۶]

باید دانست که ابن قیم جوزیه، نظر موافقی با تصوف ندارد و تجاوز در حدود ظاهر شرع را مطلقاً روا نمی‌دارد و کلمات را نه از دیدگاه مصطلحات صوفیه و معانی مجازی، بلکه در کار بُردِ شرعی آنها

۱۲. ۲۳/۵۷.

۱۳. ۱۳۴/۳.

۱۴. ۷۱/۴.

۱۵. *التصفیه فی احوال المتصوّفه*، ص ۶۱ - ۶۳.

۱۶. ترجمه از: *مدارج السّالکین*، بیروت، ج ۲، ص ۸ - ۱۱.

مورد توجه قرار می‌دهد، و به همین دلیل است که می‌نویسد که: زهد، ترك مال و مقام و لذّات نیست، چون سلیمان و داوود از زاهدترین مردم روزگار خود بودند با وجود مال و ملك و زنان بسیاری که آن دو را بود، و پیامبر ما (ص) هم از زاهدترین مردم بود علی الاطلاق و با این‌همه نُه زن داشت. و علی بن ابی‌طالب[۱۷] و عبدالرحمان بن عوف و زُبیر و عثمان، از زاهدان بودند با وجود مالی که داشتند. و حسن بن علی از زاهدان بود، در حالی که از بیشتر امت زنان و نکاح با آنان را دوست

۱۷. قرار دادن علی بن ابی‌طالب (ع) در کنار عبدالرحمان بن عوف و زبیر و عثمان، غیر منصفانه به نظر می‌رسد. چه، سه تن اخیر را از توانگران می‌توان شمرد، ولی علی جز ایمان و مردانگی چیزی نداشت. بهای ترکهٔ زبیر را بین ۳۵ و ۵۲ میلیون درم نوشته‌اند، غیر از آنچه در بصره و کوفه و فسطاط و اسکندریه ملك غیر منقول داشت و به جز یازده سرای بزرگ که در مدینه او را بود. برای مزید اطلاع، رجوع شود به: *طبقات ابن سعد*، ج ۳، ص ۷۷.

عبدالرحمان بن عوف نیز از مهاجران توانگر بود و توانگرتر شد. شتران و گوسفندان و اسبان او چندین هزار بود، سوای پول نقد. و نوشته‌اند که پس از مرگش، به هر یك از زنان او هشتاد هزار درم ارث رسید.

عثمان، خلیفهٔ سوم، نیز به ثروت هنگفتی رسیده بود. چه، علاوه بر کاخ عظیمی که در مدینه ساخته بود، پس از کشته شدن، سه میلیون درم نزد خزانه‌دار خود داشت، و آنچه در زمان حیات، به این و آن و خاصه خویشان و منظوران، چون ابن ابی‌السّرح و نظایر او بخشیده بود، چندین برابر ماترکش بود.

امّا از علی (ع) نوشته‌اند (*غارات* ثقفی متوفی ۲۸۳ هجری، چاپ انجمن آثار ملّی، ج ۱؛ *طبقات ابن سعد*، چاپ اروپا، ج ۰٦، ص ۱٦٥؛ *بحار الانوار* مجلسی، ج ۸، ص ۷۳۹) که: شمشیر خود را عرضه کرد و گفت چه کسی این شمشیر را از من می‌خرد؟ سوگند بدان کسی که جانم در دست اوست، اگر پول پیراهنی می‌داشتم، آن را نمی‌فروختم.

ابو رجاء، یزید بن محجن التّیمی که ناقل این سخن است، برای امیرالمؤمنین علی (ع) پیراهنی می‌خرد، به این شرط که بهای آن را وقتی علی عطای خود را دریافت کرد، بپردازد، و به همین قرار عمل می‌شود.

مخارج زندگانی علی از عایدی اندك زمینی که در مدینه داشت می‌گذشت، و کسری خرج از مزدوری و وقتی از خراج کشورهای مفتوحه چیزی می‌رسید و بین مسلمانان قسمت می‌شد، از سهمی که برابر سایر مسلمین داشت، و بر این امر، همهٔ فرقه‌های مسلمانان اعتراف دارند. حتی زمانی که خلیفه است، حالش بدین گونه است که ابوالخیوب عقبة بن علقمهٔ یشکری کوفی می‌گوید: بر علی (ع) وارد شدم. در برابرش شیری بود که بوی ترشیش مشام مرا می‌آزرد و قطعهٔ نان خشکی. به او گفتم: ای امیر مؤمنان، این چنین چیزی را تناول می‌کنی؟ به من گفت: ای ابا الخیوب! رسول خدای را دیدم که نانی خشکتر از این می‌خورد و خشن‌تر از این می‌پوشید (به جامه‌اش اشاره کرد)، اگر من روش او را برنگزینم، می‌ترسم که به او ملحق نشوم. (*غارات* ثقفی، ج ۱، ص ۸٥؛ شرح *نهج‌البلاغه* ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۸۱؛ *بحارالانوار* مجلسی، ج ۹، ص ٥٤۰)

می‌داشت و توانگرتر از بسیاری نیز بود. و عبدالله بن مبارك با مال بسیاری که داشت، از پیشوایان زاهدان به شمار می‌رفت، و همین گونه بود لیث بن سعد...

از بهترین سخنانی که دربارهٔ زهد گفته شده، سخن حسن یا دیگری است که گفت: زهد در جهان، نه تحریم حلال است و نه تباه ساختن مال، بلکه زهد آن است که بدانچه در دست خداست، مطمئن‌تر باشی از آنچه در دست توست، و دیگر آن که اگر به مصیبتی دچار آیی، به ثواب آن راغب‌تر باشی تا آرزوی گرفتار نیامدن بدان.[۱۸]

نجم‌الدین رازی، جزو صفات بیستگانهٔ مرید و وظایف او وقتی به خدمت شیخ پیوندد، بخشی هم به زهد اختصاص داده است:

«دوم، زهد است. باید که از دنیا به کلی اعراض کند، نه اندك گذارد و نه بسیار. و اگر خویشان و متعلقان دارد، جمله بر ایشان علی فرایض الله قسمت کند. و اگر خویشان ندارد، جملهٔ مال در راه شیخ نهد تا در مصالح مریدان صرف می‌کند، و او بدان مقدار قوت و لباس که شیخ دهد قانع گردد.»[۱۹]

ابو محمد رویم گوید:

«زهد، حقیر داشتن دنیاست و آثار او از دل ستردن.»[۲۰]

«زهد، سه حرف است: زا و ها و دال. زا، ترك زینت است، و ها، ترك هوی، و دال، ترك دنیا.»[۲۱]

صاحب *مصباح‌الهدایه*، در فصل زهد، می‌نویسد:

«بدان که زهد از جملهٔ مقامات سنیّه و مراتب علیّه است؛ چنان که در خبر است مَنْ أُعْطِیَ الزُّهْدَ فِی الدُّنیا فَقَدْ أُوتِیَ خیراً کَثیراً. و مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اِعراض قلب از أعراض آن... و زهد نتیجهٔ حکمت از آن جهت است که حکیم کسی را گویند که بنای کارها بر اساس محکم نهد، و شك نیست که زاهد، به جهت اِعراض از دنیای فانی و رغبت در آخرت باقی، بنای کار خود بر قاعدهٔ محکم نهاده است، و در خبر است اِنّما الحَکیمُ هوَ الزّاهِدُ فی الدُّنیا.»[۲۲]

در صدر اسلام، هشت تن به زهد مشهورند که آنها را زُهّاد ثَمانیه می‌گویند: ۱. ربیع بن خیثم

---

۱۸. ترجمه از: *مدارج السالکین*، ج ۲، ص ۱۲ - ۱۳.

۱۹. *مرصاد العباد*، ص ۲۵۸.

۲۰. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ٥٤.

۲۱. همان، ج ۲، ص ۸٦، ذکر ابو بکر وراق.

۲۲. *مصباح الهدایه*، ص ۳۷۳ - ۳۷٤.

۲. هرم بن حیان ۳. اویس قرنی ۴. عامر بن عبد قیس ۵. ابو مسلم خولانی ۶. مسروق بن اجدع ۷. حسن بصری ۸. اسود بن برید

بعضی به جای اسود، جریر بن عبدالله بجلی را ذکر کرده‌اند.

پاره‌ای از صوفیان، از زهد به خوبی یاد نکرده‌اند. زیرا چنان که گذشت، این گروه، عمل قلبی و صفای باطن و عشق به حق و پرداختن به خدا را مربوط به عمل جوارح و اعضا نمی‌دانند.[۲۳] بنابراین، تنفر و طعنهٔ صوفیه، متوجه زُهّاد حقیقی نیست، بلکه معطوف به آنهاست که زهد را دکانی برای خویش ساخته و به آزار صوفیان و تحریك مردم به مخالفت با آنان برخاسته بودند. و شاید از این جاست که عبدالله مغربی می‌گوید:

«درویشی که از دنیا احتراز کرده باشد، اگر چه هیچ عمل از اعمال فضایل نمی‌کند، یك ذره از او، فاضل‌تر از متعبّدان مجتهد.»[۲۴]

شیخ ابو الحسن خرقانی راست:

«اندکی تعظیم به از بسیاری علم و عبادت و زهد.»[۲۵]

ابو بکر واسطی، در این زمینه می‌گوید:

«عمل به حرکات دل، شریف‌تر است از عمل به حرکات جوارح، که اگر فعل را به نزدیك حق قیمتی بودی، چهل‌سال پیغمبر علیه‌السلام خالی نماندی از آن. نگویم عمل مکن، لیکن تو با عمل مباش.»[۲۶]

حافظ، غالباً به زهد ریایی اشاره کرده است؛ از جمله:

حافظ مکن ملامت رندان که در ازل — ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد[۲۷]

*

ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ — مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد[۲۸]

*

می صوفی‌افکن کجا می فروشند — که در تابم از دست زهد ریایی[۲۹]

---

۲۳. رجوع شود به «تطور معنوی و مصداق لفظ صوفی تا قرن هشتم» در این کتاب.

۲۴. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ۹۵.

۲۵. همان، ج ۲، ص ۱۸۲.

۲۶. همان، ص ۲۱۹.

۲۷. *دیوان حافظ*، ص ۹۱.

۲۸. همان، ص ۱۱۹.

۲۹. همان، ص ۳۵۱.

سالك، روندهٔ راه حق

سالك، در لغت، به معنی رفتار کننده و طی‌کنندهٔ راه است، و در اصطلاح صوفیه، به آن صوفی اطلاق می‌شود که از خود به جانب حق گام بر می‌دارد و طالب تقرب پیشگاه الله است، و در طی این طریق، از مشکلات باکی ندارد و با نور هدایت پیش می‌رود؛ آن چنان که حافظ می‌فرماید:

سالك از نور هدایت ببرد راه به دوست　　که به جایی نرسد گر به ضلالت برود[1]

سالك، ابتدا طالب است، و طلب نتیجهٔ احساس نقص و تنبُه و میل به کمال است[2] که پس از یافتن پیری و مرید شدن، در پرتو راهنمایی او، سیر کمالی میسر می‌شود و طالب مرید، سالك جازم و مجذوب می‌گردد.

بنابراین، طلب، آغاز سیر به سوی کمال و مبدأ نجات و جانب عنایت حق است، که اظهار درد، سبب توجه طبیب است.

طبیب عشق مسیحا دم است ومشفق لیك　　چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند[3]

مولوی، در موارد متعدد، راجع به طلب، سخن گفته؛ از جمله:

تو به هر حالی که باشی می‌طلب　　آب می‌جو دائماً ای خشك لب
کان لب خشکت گواهی می‌دهد　　کو به آخر بر سر منبع رسد
خشکی لب هست پیغامی ز آب　　که به مات آرد یقین این اضطراب

---

۱. *دیوان حافظ*، ص ۱۵۰.

۲. *تاریخ تصوف*، ص ۲۱۹.

۳. *دیوان حافظ*، ص ۱۲۶.

کاین طلبکاری مبارك جنبشی است — اینِ طلب درراه حق‌مانع کشی است
این طلب مفتاح مطلوبات توست — این سپاه و نصرت رایات توست
این طلب همچون مبشر در صیاح — می‌زند نعره که می‌آید صباح
گر یکی موری سلیمانی بجست — منگر اندر جستن او سست سست
هر چه داری تو ز مال و پیشه‌ای — نی طلب بود اول و اندیشه‌ای[۴]

در این که طلب، مقدمهٔ وصول است، همه متّفق القولند، حتی طلب دنیا اگر از جانب خردمند باشد،که یحیی بن معاذ رازی می‌گوید:

«طَلَبُ العاقِلِ لِلدُّنیا، أَحْسَنُ مِنْ تَرْكِ الجاهِلِ لَها.»[۵]

شیخ احمد جام، در کتاب *انس‌التّائبین و صراط الله المبین*، باب دوازدهم را به بحث در طلب و طالب و اهمیت آن اختصاص داده است و در جواب این که طلب چیست و طالب کیست؟ می‌نویسد:

«بدان که چون مرد را درد این کار بگیرد و همّت این خیزد و به خواستداری این حدیث بیرون آید، از سر درد و محبّت و آتش شوق، به طلب مطلوب خویش برخیزد از بس دوستی و آتش اشتیاق که در دل وی باشد؛ هر چند بیند همه او را بیند و به جز او را هیچ نبیند...

« اما تا مرد را طلب نباشد، او را پیر نباید. امّا چون طلب آمد، آنگه پیری باید ناصح و راهدان تا مرد در هر چیزی نیاویزد و در راه روزگار نشود و زود به مقصد رسد. زیرا که راهزنان دین بسیارند و دعوی راهبری می‌کنند و بر سر راهها نشسته‌اند و خلق را با خود دعوت می‌کنند و با هوی و بدعت بانگ می‌کنند که راه راست این است که ما می‌رویم. و آن راهها که خلق را بدان دعوت می‌کنند، راست همچون راهِ هیمه کشانی است که به کوه شوند؛ نخست راه فراخ و نیکو می‌نماید، چون فرا رفتن آیی هر زمان باریك‌تر شود، راست چون به میان کوه رسد، راه گم شود و مرد متحیّر گردد...

«تن و جان ما، فدای یك ذرهٔ خاك پای آن طالبی که از سر درد و نیاز به طلب مطلوب خویش برخاست.

«مردمان در مثل گویند: آری علوی داند قدر علوی. هر که را طلب بوده است، داند که مقام طلب کدام است. مرد در آن مقام فرو شود و آن جا برآید. هر که را طلب حقیقت باشد و آن طلب بر همّت فرا دیدار کند، ساعتی گرد عُلیٰ برآید و ساعتی گرد ثری برآید، بر هیچ شاخ نتواند نشست و در هیچ چیز نتواند نگریست. آنگه او را آن جا پیری ناصح باید که راهدان و راهبر باشد و بازطبع و پلنگ‌همّت و شیردل و راست دیده تا طالب را مقصود حاصل شود. و اگر چنین پیری نیاود، دست در

---

۴. مثنوی، نیکلسن، دفتر سوم، ص ۸۱ - ۸۲.

۵. *طبقات الصوفیه*، ص ۱۱۱.

دامن شریعت باید داشت تا شریعت پیر وی گردد و بار حقیقت فـرا دیدار کند،که دیر رفتن و به منزل شدن، به از آن راهبری که تو را سـر به وادی جهنّم فـرو دهد. هشیار باش که دزد بر راه اسـت تا دانسته باشی.»[۶]

نجم الدّین رازی، در مورد سالک و اهمیت پیر در توفیق او اشاراتی دارد. از جمله می‌نویسد:

«بدان که سالک چون در مجاهدت و ریاضـت نفس و تصـفیهٔ دل شـروع کند، او را بر ملک و ملکوت عبور و سلوک پدید آید و در هر مقام مناسب حال او وقایع کشف افتد. گاه بُود که در صورت خوابی صالح بود و گاه بود که واقعهٔ غیبی بود...

«و بدان که کشف وقایع را در نظر سالک سه فایده است: اوّل آن که بر احوال خویش از زیادت و نقصان و سیر و وقفه و فترت و وجد و شوق و فسردگی و بازماندگی و رسیدگی، اطلاع افتد، و از منازل و مقامات راه و درجات و درکات و علو و سفل و حق و باطل آن با خبر شـود. زیرا که این هر یک را خیال نقشبندیِ مناسب بکند تا سالک را وقوف افتد بر جملهٔ وقایع نفسانی و حیوانی و شیطانی و سَبُعی و ملکی و دلی و روحی و جسمانی...

«دوم فایده، آن که وقایع دلی و روحی و ملکـی نیک با ذوق بود، نفس را از آن شُربی و قـوتی و ذوقی و شوقی پدید آید که بدان شـوق و ذوق انس از خلق و مألوفـات طبع و مسـتلذّات شـهادتی و مُشتهیات جسمانی باطل کند و با مغیبات ■ عالم روحانی و لطایف و معـانی و اسـرار و حقـایق، انس پدید آورد، و به کلّی متوجه عالم طلب شود و مشرب او عالم غیب گردد...

«سیُم فایده، آن که از بعضی مقامات این راه جز به تصـرّف وقـایع غیبی عبور نتوان کرد، و رکن اعظم در احتیاج به پیغامبر و شیخ از بهر این است که تا سالک سیر در وجود خویش می‌کند ■ سـلوک او در صفات نفس و دل و روح بود، ممکن است که به غیری حاجت نیفتد، و لیکـن چـون به سـرحد روحانیّت رسید، به خودی خود از آن مقام نتواند گذشت؛ از بهـر آن که هر تصـرّف که از سـالک برخیزد، هستی دیگر پدید آورد، و او را بعد از این راه بر نیستی است، و نیستی به تصـرّف غیر تواند بود.»[۷]

ابن العربی می‌نویسد: سالک، آن کسی است که علم او به درجهٔ عین الیقین رسیده است.

غزالی، برای سالک، دو علامت تعیین می‌کند بدین شرح:

«اِعْلَمْ اَنَّ سالِکَ سبیلِ اللهِ تَعالیٰ قلیلٌ و المُدَّعی فیهِ کثیرٌ. و نَحنُ نُعـرِّفُكَ عَلامَتَیْنِ تجْعَلُهـا امامَ عیْنَیْكَ و تَعْتَبِرُ بِها نَفْسَكَ و غیْرَكَ: فَالعلامَةُ الاولیٰ اَنْ یَکونَ جمیعُ اَفعـالِهِ الاختیاریَّةِ موزونَةً بمیزانِ

۶. *انس التائبین*، ص ۱٤٦ - ۱٦۰.

۷. *مرصاد العباد*، ص ۲۸۹ - ۲۹۸.

الشَّرْعِ موقوفةٌ علیٰ حَدِّ توفیقاتِهِ ایراداً و اِصداراً و اِقداماً و احجاماً اذ لا یُمْکِنُ سلوكُ هذا السَّبیلِ الاّ بعدَ التَّلَبُّسِ بمکارِمِ الشَّریعةِ کُلِّها و لا یُمْکِنُ ذلِكَ الاّ بعدَ تهذیبِ الأخلاقِ.

«العَلامَةُ الثانیةُ، اَنْ یَکونَ حاضرَ القَلبِ معَ اللهِ فی کُلِّ حالٍ حُضوراً ضَروریّاً غیرَ مُتَکَلِّفٍ بَلْ حضوراً یَعْظُمُ تَلَذُّذُهُ و اَنْ یکونَ الحُضورُ انکساراً و ضَراعَةً و خُضوعاً لما انکشَفَ عِنْدَهُ مِنْ جَلالِ اللهِ و بهائِهِ.»[۸]

میرسید شریف جرجانی می‌نویسد که سالك کسی است که نه به قوهٔ علم، بلکه با نیروی حال به سیر در مقامات بپردازد:

«السّالِكُ هُوَ الَّذی مَشیٰ علیٰ المَقاماتِ بحالِهِ لا بعلمِهِ و تصوُّرِهِ فَکانَ العلمُ الحاصِلُ له عیناً یابیٰ مِنْ ورودِ الشُّبْهَةِ المُضِلَّةِ لَهُ.»[۹]

صاحب *مفاتیح‌الاعجاز*، سالك را بدین گونه توصیف می‌کند:

«بدان که تفکر و رفتن و سیر و سلوك که سالکان عارف موحد می‌گویند سیر کشفی عیانی می‌خواهند نه استدلالی... و این سفر که سیر و سلوك مقید است به جانب مطلق و معبر به سیر الی الله است، جز از آدم که انسان کامل است متصور نیست. و کیفیت این سیر و سفر به حکم اکثریت چنان است که طالب صادق به ارشاد شیخ کامل به طریق تصفیه مشتغل گردد و پیوسته به ذکر و توجه به مبدأ و نفی خواطر مشغول باشد و قلب و سرّ خود را از یاد غیر حق مبرا و معرا سازد. و چون دل سالك به صیقل ذِکر و توجه مصقل و مصفا گشت، انوار الهی در باطن و ظاهر او ظاهر گردد، و به قوهٔ آن نور و جذبه، از صفاتی که موجب تقید سالك بود عبور نماید. اول از صفات بشری و حیوانی و نباتی و عنصری درگذرد. و از هر مرتبه که عبور می‌نماید، سالك را مکاشفه و حالاتی حاصل می‌شود که علامات آن حال را صاحب حال می‌شناسد.»[۱۰]

از شیخ محمود شبستری است:

تو آن جمعی که عین وحدت آمد — تو آن واحد که عین کثرت آمد
کسی این سر شناسد کو گذر کرد — ز جزوی سوی کلی یك سفر کرد
مسافر چون بود رهرو کدام است — کرا گویم که او مرد تمام است
دگر گفتی مسافر کیست در راه — کسی کو شد ز اصل خویش آگاه
مسافر آن بود کو بگذرد زود — ز خود صافی شود چون آتش از دود

۸. *میزان العمل*، ص ۱۵۶ - ۱۵۸.

۹. *تعریفات*، ص ۷۸؛ *اصطلاحات فتوحات‌المکیه*، ص ۳، با اندك تفاوت در عبارت.

۱۰. *مفاتیح الاعجاز*، ص ۱۱ - ۱۲.

شیخ محمد لاهیجی، شارح *گلشن‌راز*، در شرح این ابیات، چنین می‌نویسد:

«مسافر و سالك کسی را می‌نامند که او به طریق سلوك و روش، به مرتبه مقامی برسد که از اصل و حقیقت خود آگاه و باخبر شود و بداند که او همین نقش و صورت که می‌نماید نبوده است و اصل و حقیقت او مرتبهٔ جامعهٔ الوهیت است که در مراتب تنزل متلبس بدین لباس گشته...

«مسافر و سالك، آن است که از منازل شهوات طبیعی و مشتهیات نفسانی و لذات و مألوفات جسمانی عبور نماید و از لباس صفات بشری منخلع گردد و چون آتش از دود جدا شود. تشبیه حقیقت به آتش و دود به تعین، از آن جهت نموده است که چنانچه دود دلیل نار است، تعیّنات و محدثات دلیل آن حقیقتند، و سالك تا زمانی که ملاحظهٔ دلیل نماید محجوب است.»[۱۱]

عزالدین محمود کاشانی، در این باب چنین آورده است:

«سیر محبان در اطوار مقامات، جز بر طریق ترتیب وتدریج نبود. تا اول داد مقام أدنی ندهند، به مقام اعلی نرسند، علی هذا، از مرتبهٔ اولی به ثانیه و از ثانیه به ثالثه و از ثالثه به رابعه بر تدریج و ولا ترقی کنند تا جملهٔ مقامات را علی التّرتیب به قدم سیر و سلوك بپیمایند، و آنگاه سلوك ایشان به جذبه مبدل گردد و سیر به طیر انجامد و مجاهدت به مشاهدت پیوندد و مغایبه به معاینه رسد. و در این مقام، محبان را منشور خلافت نویسند و خلعت شیخوخت بخشند و در تصرف ماذون گردانند. اما مرید به معنی محب، سالك مجذوب است ومراد به معنی محبوب، مجذوب سالك که معنی شیخوخت در ایشان منحصر است. چه، محب آن است که مجاهدت ومکابدتش بر مکاشفت ومشاهدت سابق بود، و محبوب آن که حقیقت او بر صورت اجتهاد سابق.»[۱۲]

جامی نیز در سیر و سلوك چنین می‌نویسد:

«هر موجودی را از موجودات، دو جهت است نسبت با حق سبحانه: یکی جهت معیّت وی با حق سبحانه در وی بالـذات بی‌توسط امری دیگر. و این جهت را طریق وجه خاص گویند، و فیضی که از این طریق می‌رسد بی‌واسطه است، توجه بنده را به این جهت توجه به وجه خاص گویند، استیلای این جهت را بر بنده و استهلاك و اضمحلال بنده را در این جهت جذبه گویند. و جهت دیگر، سلسلهٔ ترتیب است که فیضی که به وی رسد به وساطت اموری بود که در معیّت وی بالوجود الحق سبحانه مدخلی داشته باشند، فیضی که به وی رسد بر مراتب آنها مرور می‌کند و منصبغ به احکام آنها متنازلاً به وی برسد. و چون بنده بر همین طریق متصاعداً به حق سبحانه و تعالی باز گردد تا آن که احکام یك مرتبه را باز می‌گذارد به مرتبهٔ فوق آن ترقی می‌کند تا به آن اسمی که

۱۱. شرح *گلشن راز*، ص ۲۴۰ - ۲۴۱، با حذف و تلخیص.

۱۲. *مصباح الهدایه*، ص ۱۱۰.

مبدأ تعین وی است برسد، این طریق را سلسلهٔ ترتیب گویند، و روش بنده را به این طریق مرتبهٔ بعد مرتبهٔ سلوك گویند.»[۱۳]

از نظر بحث دقیق عرفانی در طریقهٔ سلوك به حق و سیر الی‌الله از مبدأ تا منتها، چهار سفر ذکر کرده‌اند که حتّی در مورد اولیا و انبیا نیز صدق می‌کند. در این اسفار اربعه، البته دشواریها بسیار است، اما تا زر در کوره نگدازد، صافی نمی‌شود، و تحمّل صدمات در راه حق، موجب صفای دل و لطافت روح می‌گردد، و اجر این گونه سالکان را خدای بر عهده گرفته است که: «و مَنْ یَخْرُجْ مِنْ بیتِهِ مهاجِراً الیٰ اللهِ و رسولِهِ فَقَدْ وَقَعَ أجرُهُ علیٰ اللهِ.»[۱٤]

آقای سید جلال الدین آشتیانی، در شرح *مقدمه قیصری*، ضمن شرح وافی و دقیقی بر اسفار اربعه، می‌نویسند:

«سالك، در سفر خود به جایی نمی‌رسد، مگر آن که در طریق سلوك و نحوهٔ سفر خود آداب و رسومی را که خداوند توسط انبیا و اولیا برای سیر به طرف او مقرّر کرده است، عمل نماید. چون سیر به حق، تعب فراوان و خطرات بسیاری دارد که بدون استمداد او از مقام ولایت و مشکوة نبوّت، به جایی نمی‌رسد و کار مسافر به هلاك می‌انجامد.

«صفای قلب و تهذیب، بدون نیّت خالص حاصل نمی‌شود. آنچه که سبب اتصال عبد به حق و فنای در او و بقای به او می‌گردد، نیّت خالص و تفکّر در باطن و تحقّق به مقام حال ذکر است. دهان او بسته است[۱۵]، ولی قلبش بیدار و متذکّر است. انسان به قوای ظاهری به حق نزدیك نمی‌شود، و ذکر باطنی، انسان را به حق می‌رساند، و صاحب تقویٰ و نیّت خالص و قلب معرّا از ریا به جنّت ذات می‌رسد: لَنْ یَنالَ اللهَ لُحومُها و لا دِماؤُها و لکنْ یَنالُهُ التَّقویٰ مِنْکُمْ.[۱٦]

«اصل سفر، عبارت است از حرکت از موقف و موطن مُتَوَجِّهَاً الیٰ المَقصد. سفر معنوی که اهل‌الله برای رسیدن به موطن اصلی و مقرّ معنوی، و اهل شهود از برای درك مراتب الٰهی و سیر

---

۱۳. *اشعةاللمعات*، ص ۱٤. این کتاب، تالیف جامی است، و اصل *لمعات* که این کتاب شرح آن است از فخرالدین ابراهیم همدانی مشهور به عراقی است که بنا به نقل جامی، عراقی حقایقی چند از *فصوص الحکم* را از محمد قونیوی شنیده و آن را با اضافاتی چند، *لمعات* نامیده است، و جامی با استفاده از اقوال مشایخ، به خصوص ابن العربی و شاگردش محمد قونیوی، *اشعةاللمعات* را فراهم آورده است.

۱٤. ٤/۱۰۰.

۱۵. من گروهی می‌شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا
مولوی

۱٦. ۲۲/۳۷.

فی الله، آن را به قدم معرفت و شهودی پیمایند و به سر منزل وجوب می‌رسند، منحصر در چهار سفر است:

«سفر اول، سفر از خلق به حق است. سالک در این سفر، باید حُجُبِ امکانیه را اعمّ از حُجُب ظلمانیّه «جسمانیّات» و حُجُب روحانیه و نورانیه «مراتب عالم برزخ و عقول طولیّه و عرضیّه» که بین خود و مقصد اصلی است، از بین بردارد تا به مقام وحدت صِرف برسد. انسان، مادامی که محتجب به کثرات است، از شهود وحدت محروم است، و مشهود، دائماً کثرت است، هر چیزی را به وصف کثرت شهود می‌نماید. سالک مجاهد، در این سفر، بعد از بیداری از خواب غفلت، خود را محتجب به کثرات و موانع شهود می‌بیند. ترقّی انسان از این مقام که مرتبهٔ انغمار در مقام نفس باشد، احتیاج به ریاضات علمی و عملی دارد که در مباحث قبل بیان شد. بعد از طیّ مقامات نفس و استخلاص از انغمار در کثرت تام، به مقام قلب می‌رسد، و از ترقّی از مقام قلب، به مقام روح، و از مقام روح، به مقام سرّ نایل می‌گردد... ترقی از مقام روح به مقام سرّ، همان اعراض از خلق و فنا در توحید و حق است. مقام سرّ و خفیّ و اَخفی، همان طوری که قبلاً شرح دادیم، از مراتب فنا در ذات است. مقام روح، مرتبهٔ تحول نفس به صورت عقل بالفعل و اتّحاد با خزاین علم حق، و واحدیّت مقام خلاقیّت نسبت به صور تفصیلی می‌باشد.

«سالک، بعد از فنای در وجود حق و انغمار در وحدت، وجودش وجود حقّانی می‌گردد، و حالت محو در احدیّت وجود به او دست می‌دهد و از کثرت به کلّی غافل می‌شود. بعد از آن که عنایت الهی شامل حال او شد، به مقام صحو بعد از محو می‌رسد و سفر اول او تمام می‌شود.

«سفر ثانی، سفر از حق به خلق است. از این سفر به سفر «مِنَ الحَقِّ اِلیَ الخَلْقِ بالحَقِّ» تعبیر کرده‌اند. چون وجود سالک، به واسطهٔ محو در توحید، وجود حقّانی شده است و جهات خلقی او در مقابل جهات حقّی، محو و نابود گردیده است، و به مقام ولایت نایل آمده است. در این سفر، سالک، از مرتبهٔ ذات، شروع به سیر در اسما و صفات حق می‌نماید، و علم به اسما و خواص اسما پیدا می‌کند، و به مظاهر اسما یعنی اعیان ثابته واقف می‌شود، و به مستدعیات آنها پی می‌برد، و همچنین اقتضای هر اسمی را نسبت به مظهر خود مشاهده می‌نماید و به اسرار قضا و قدر واقف می‌شود، ولایت او ولایت تامهٔ الهیّه می‌گردد. ذات و صفات خود را فانی در حق و افعال و صفات حق می‌نماید؛ به چشم حق می‌بیند و به سمع حق می‌شنود... به عبارت دیگر، سالک بعد از طی منازل نفس و قلب و روح و سرّ، فانی در ذات حق می‌شود، و فنا در ذات و نیل به مقام سرّ، انتهای سفر اول و اول سفر دوم است. خفای فنا در الوهیّت و اختفا یا اخفی فنا از فنا که به «فناء عن‌الفنائین» تعبیر شده است. با این ترتیب، دایرهٔ ولایت چنین سالکی، تمام شده، و سفر دوم او به پایان رسیده است، و فنای او قطع شده و به حال صحو رسیده. لذا، شروع به سفر سوم می‌نماید.

«سفر سوم، سفر عَنِ الحَقِّ اِلیَ الحَقِّ بالحَقِّ است. سیر سالك در این موقف، در مراتب افعال است. چون سالك بعد از تنزّل و رجوع از مقام ذات به کثرت، اوّلین سیر او در کثرت اسمایی و صفاتی است، و بعد از سیر در اسما، مشغول سیر در افعال و مظاهر خارجی اسما می‌گردد.

«این سفر، با سفر اول، متقابل است. چون در سفر اول، سالك از کثرت به وحدت رجوع می‌نمود و کثرات مراتبی داشتند؛ هر چه از عالم ماده دورتر می‌شد، به وحدت نزدیك‌تر می‌شد. چون عالم مثال به وحدت نزدیك‌تر و از کثرت دورتر است نسبت به عالم ماده، و غلبهٔ حکم وحدت در عقول بیشتر از عالم مثال است، و وحدت در حضرت علمیّه تمام‌تر از وحدت خلقی است تا برسد به وحدت صرفهٔ مطلقه که ورای عبّادانِ آن، قریه‌ای وجود ندارد.[۱۷] ولی در سفر از حق به خلق و همچنین در سفر از حق به حق، متوجه به کثرت می‌شود؛ با این فرق که مقام وحدت را از دست نمی‌دهد و حافظ بین مراتب می‌شود. بنابراین، سالك، در سیر اسما و صفات و اعیان ثابته هم رجوع به کثرت نموده است. چون قبل از سیر، منغمر در وحدت بود، و بعد از سیر در اعیان، سیر در افعال می‌نماید، کثرت افعال تمام‌تر از کثرت أسماء است.

«محو سالك در مقام سیر در افعال زایل می‌شود، و به مقام صحو و هوشیاری و بیداری تامّ می‌رسد، و به بقای حق باقی است نه با بقای او، و سیر در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت می‌نماید. سالك، در حالتی سیر در کثرت می‌نماید که به خواص و آثار و احکام جمیع حقایق پی برده و جمیع عوالم را به شهود حق شهود می‌نماید، به وجود حقّانی سیر در مراتب آفاق و انفس نموده و فارغ از این سیر می‌شود. و چون به سِرّ قدر و لوازم اعیان و خواص اسما عالم شده است، حظّی از مقام نبوت را واجد است مادامی که شروع در سفر چهارم ننموده باشد، تابع نبیِّ مطلق است.

«بعد از اتمام سفر ثالث، نوبت سیر در سفر چهارم می‌رسد که همان سفر از خلق به خلق و بالحق باشد. سالك در این سیر، خلایق و آثار و لوازم آن را شهود می‌نماید، به تفصیل به منافع و مضار اجتماع بشری و احوال خلایق پی می‌برد و به رجوع خلایق به حق و کیفیّت آن، علم تفصیلی حاصل می‌نماید و خلق را به مقام جمع دعوت می‌نماید. چنین شخصی، صلاحیت از برای تشکیل مدینهٔ فاضله‌ای استوار بر حق و حقیقت دارد و شأن اوست که در جمیع شئون اجتماع بشری مداخله نماید.»[۱۸]

۱۷. و لَیسَ وَراءَ عَبّادانَ قَریةٌ؛ ضرب المثلی کهن است، چون پس از عبّادان (آبادان فعلی) آب است؛ شط‌العرب و پس از آن، خلیج فارس.

۱۸. شرح مقدّمهٔ قیصری، ص ۴۴۱ - ۴۴۵.

حافظ فرماید:

به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید　　که سالك بی‌خبر نبود زراه و رسم منزلها[۱۹]

۱۹. *دیوان حافظ*، ص ۲.

DATE LABEL

سُکر و صحو، مستی و هوشیاری

سُکر، غلبهٔ محبت حق‌تعالی است، تا آن‌جا که دوستدار حق، از خود بی‌خود شود، و صحو عبارت است از وصول به مراد با حضور قلب و هوشیاری.

مستی و هوشیاری که در اصطلاح صوفیان به سکر و صحو تعبیر می‌شود، طریقهٔ دو گروه از صوفیه است که از نامداران آن در سکر بایزید بسطامی و در صحو جنید بغدادی است.

طرفداران سکر، می‌گویند که طیّ طریق کمال و وصول به بارگاه جلال حق، جز با شور و شوق و وجد و سرمستی و حال، میسر نیست، و هوشیاری و اعتدال، سبب کندی و مایهٔ ملال است. هوشیار، یعنی کسی که متوجه وجود خویش و جوانب کار و کردار و رفتار خود است، و خود را دیدن در این راه، حجابی است، و خودبین، خدای‌بین نتواند بود.[1] مستان راه حق، خود را واصل حضور می‌دانند و هوشیاران را در غیبت و مستور. حافظ می‌گوید:

به مستوران مگو اسرار مستی حدیث جان مگو با نقش دیوار[2]

مولوی فرماید:

گفتمش گر من بمیرم تو رسی بر گور من　　بر جهم از گور خود کان خوش‌لقا مست آمدست

گفت آن کاین دم پذیرد کی بمیرد جان او　　با خدا باقی بود آن کز خدا مست آمدست[3]

---

۱. میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست　　تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز

(*دیوان حافظ*، ص ۱۸۱)

۲. *دیوان حافظ*، ص ۱٦٦.

۳. *کلیات شمس*، ج ۱، ص ۲۳۰.

و مؤید این عقیده، بیان ابو نصر سراج است که می‌نویسد معنی صحو و سکر، به غیبت و حضور نزدیك است:

«الصَّحْوُ و السُّکْرُ مَعْناهُما قَرِیبٌ مِنْ مَعْنَی الغَیْبَةِ و الحُضورِ غیرَ انَّ الصَّحْوَ و السُّکْرَ أقْوی و أتَمُّ و أقْهَرُ مِنَ الغَیْبَةِ و الحُضُورِ.»[۴]

طرفداران صحو می‌گویند مستی، دیگرگونی طبع و حال و گم کردن سررشتهٔ وصال و مانع از وصول به کمال است. هوشیاری در شأن مردان، و مستی کار خامان و نورسیدگان و کارنادیدگان است. مست، حقیقت را آن چنان که هست در نمی‌یابد و تمیز و تشخیص نمی‌تواند.

هجویری، در این باب، چنین نوشته است:

«گروهی که سکر را بر صحو فضل نهند آن ابو یزید است رض و متابعان او، گویند که صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیّت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق‌تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر خود به بقای قوتی که اندرو موجود است به خلاف جنس وی.

«و باز آنان که صحو را فضل نهند بر سکر و آن جنید است رض و متابعان وی، گویند سکر محل آفت است؛ از آنچه آن تشویش احوال است و ذهاب صحت و گم کردن سر رشتهٔ خویش، و چون قاعدهٔ همه معانی طالب باشد یا از روی فنای وی یا از روی بقای وی یا از روی محوش یا از روی اثباتش و چون صحیح‌الحال نباشد، فایدهٔ تحقیق حاصل نشود... و پیغمبر گفت اندر حال دعای خود که اَللّهُمَّ أرِنَا الاَشیاءَ کَما هِیَ. پس این جمله جز اندر حال صحو درست نیاید و مر اهل سکر را از این معنی هیچ آگاهی نه...

«شیخ من گفتی و وی جنیدی مذهب بود که سکر بازی‌گاه کودکان است و صحو فناگاه مردان، و من که علی بن‌عثمان‌الجلاّبی‌ام می‌گویم بر موافقت شیخم رح که کمال حال صاحب سکر صحو باشد، و کمترین درجه اندر صحو، رؤیت بازماندگی بشریت بود... پس سکر، جمله پنداشت فناست درعین بقای صفت، و این حجاب باشد، و صحو، جمله دیدار بقا در فنای صفت، و این عین کشف باشد.»[۵]

اما امام احمد غزالی، نیروی مستی را سبب گذشتن از دشواریها و سلامت جستن از مهالك می‌داند، و در حکایت کوتاه زیبایی، این منظور را نیکو پرورانیده است:

«آورده‌اند که مردی بود از خدمتکاران سلطان و او را با معشوق سلطان خوش بودی. روزی در

۴. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۴۰.

۵. *کشف المحجوب*، ص ۲۳۰ - ۲۳۳.

سرا پردهٔ سلطان سماع بودی. هیچ حس نیافتی از غلبات شوق و آتش عشق. شبی با معشوق گفت این خال بر رویت از کجا آمد که من ندیده بودم؛ و معشوق بر روی خالی داشت. چون وقت صبح آمد، خواست که برود. معشوق باز او گفت که مرو به سباحت، صبر کن تا کشتی بود! گفت چرا؟ گفت زیرا که صواب نبود، نباید که سرما تو را هلاك کند. او رنجور گشت، گفت چرا چنین می‌گویی که مرا مدتی است که به سباحت عبرة می‌کنم. گفت ای جوانمرد، این خال مرا مادر زاد است و تو عمری است که با منی و ز غلبات عشق ندیده بودی، از بی خویشتنی بود که تو را از اَلَمِ سرمای آب و زمستان حمایتی می‌کرد، کنون پاره‌ای با خود آمده‌ای که خال می‌بینی و تمییز می‌کنی. فرمان او نبرد البته، برخاست و در آب نشست تا عبرة کند. هلاك شد از سرما. این را سکر و صحو عشق خوانند، و این سرّی بزرگ است.»[٦]

در شرح تعرف هم راجع به سکر و صحو بحثی است بر این جمله که:

«سکر، به نزدیك این طایفه، عبارت است از حالی که بر بنده پدید آید. از تمیز چیزها چنان غایب گردد که خیر از شر جدا نداند کردن، و منفعت از مضرت باز نداند، و با این همه، از چیزها غایب نباشد، یعنی اَلَم و لذت به وی رسد، لکن از حال خویش چنان غایب باشد که از آن الم و لذت خبر ندارد. و چون سکران را صفت این بود، هرکس که درحال خویش به این صفت گشت، او را سکران خوانند به مجاز و به اصطلاح نه به حقیقت.

«هشیاری، آن است که تمیز کند و اَلَم از لذت بشناسد، و آنچه درو اَلَم باشد اختیار کند بر آنچه درو لذت باشد در موافقت حق، و آن الم نبیند لکن لذت یابد در آنچه خلق را در او الم باشد. ▪ مقام صحو برتر از مقام سکر می‌نهد، از آن معنی که آنچه در سکر پدید آید محل نفس باشد، و از بهر آن‌ که او مغلوب باشد و مغلوب را صفت نباشد. پس چون حالی در او پدید آید که از ضعف وقت به آن حال طاقت ندارد، مغلوب گردد و مست شود، و آنچه بر او پدید آید از تمیز ناکردن میان اَلَم و لذت، صفت او باشد. اما چون با آن بلا که او را مغلوب گرداند صحبت کند، ساکن گردد، و آن بلا او را غذا گردد، و صحبت بلا او را خوی گردد، به هوش باز آید و بداند که او را چه می‌باشد، و بلا را بر موافقت دوست بکشد و از بلا نناند.»[٧]

استاد ابوالقاسم قشیری، در تعریف سکر و صحو، می‌نویسد:

«فَالصَّحْوُ رُجوعٌ اِلیٰ الاحساسِ بعدَ الغَیبةِ. و السُّکْرُ غیبةٌ بِواردٍ قَویٍّ.»

«و السُّکرُ لایکونُ اِلاّ لاصحابِ المَواجدِ، فَاِذا کُوشِفَ العَبْدُ بنَعْتِ الجَمالِ حَصَلَ السُّکرُ، و طابَ

٦. *السوانح فی العشق*، ص ۳۳.

٧. *شرح تعرف*، ص ٤٦ - ٤٩.

الرُّوحُ ▪ هامَ القَلبُ.»[۸]

عزالدین محمود کاشانی، در تعریف و بیان سکر و صحو، این گونه آورده است:

«لفظ سکر در عرف صوفیان، عبارت است از رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن به سبب اختطاف نور عقل در اشعهٔ نور ذات...

«اما صحو عبارت است از معاودت قوت تمییز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محل و مستقر خود...»[۹]

واسطی گوید رَحِمَهُ‌الله:

«واجدان را چهار مقام است: نخست، غفلت و بی‌خبری، انگاه حیرت، انگاه سرمستی، انگاه هشیاری. مثلش چنان است که کسی نام دریا می‌شنود، پس به دریا نزدیك می‌شود، انگاه به دریا می‌رود، انگاه امواج دریا او را فرو می‌گیرد.»[۱۰]

سهروردی می‌نویسد که:

«فالسُّکْرُ استیلاءُ سلطانِ الحالِ، و الصَّحْوُ العودُ اِلی ترتیبِ الاَفعالِ و تهذیبِ الاَقوالِ.»[۱۱]

قطب‌الدین عبادی، سُکر و صَحو را در مقایسه با حالات مستان ▪ هوشیاران توجیه زیبایی کرده است ▪ می‌گوید:

«بدان که احوال رندگان در خوردن شراب متفاوت است. بعضی سریع‌النُّفیرند که به اندك ادراك در ولولهٔ مشغله و اضطراب آیند، ▪ بعضی غالب السکونند که به هر چیز متقلقل نشوند. اما اصحاب اضطراب، بر مثال آبگینه‌اند، زود نور پذیرند و زود شکسته شوند. اما اصحاب السکون، بر مثال آینه‌اند؛ همان نور که آبگینه پذیرد بپذیرد و زیادت و نیکوتر، اما زود نشکند و پایدار بماند. و بیشتر رندگان در گردش متلوِّنند و مضطرب و در ادراك معانی متزلزل، ▪ پیوسته حرکات نمایند از جنون عشقی، ▪ باشد که غلبهٔ شرب حاصل آید تا به حدّ سکر رسد که از آن واردات غیبی که در مطارح دل افتد به زفان عبارت کنند. مستان که شراب بر ایشان غلبه کند، اظهار اسرار کنند و هتك آن طلبند که سبب آن باشد که ظهور معنی بر قوّتِ دل ترجیح گیرد، عقل طاقت تحمل ندارد، پردهٔ سکون منخرق شود، چنان که حالت حسین بن منصور بود که آن کلمات، دلیل سکر بود که افشای سرِّ دل خویش کرد، از نور به منوِّر عبارت کرد...

۸. *رسالهٔ قشیریه*، ص ٤١؛ *اصطلاحات فتوحات*، ص ٤.
۹. *مصباح الهدایه*، ص ١٣٦.
۱۰. *ذیل مصباح الهدایه*، ص ١٣٧.
۱۱. *عوارف المعارف*، ص ٥٢٧.

«پس سکر، از سر غلبت نور حقیقت است بر قوّت عقل و بصیرت دل تا هر دو به وی مغلوب گردند، سلامت به ملامت و سکون به حرکت بَدَل شود.

«اما صحو، از کمال رزانت است و از ثبات عقل که ادراك می‌باشد و ثبات می‌آید. و نشان سکر در حرکت حسین پدید بود، و اثر صحو و افاقت در حرکت جُنید ظاهر بود که آنچه معنی بود، جنید می‌داشت، اما در افاقت بود، اجازت نمی‌داد که عبارت اصحاب سکر و جنون عشق به گوشِ اغیار رسد. و سکر بر حسب شراب است، و صحو بر حسب کمال بُوَد، و شراب سیّدِ عالَم از شربت جملهٔ انبیا گران‌تر بود که الکَلامُ لموسیٰ و الرؤیَةُ لِمُحَمَّدٍ علیهماالسّلام...

«پس سکر، مرد را به انبساط راه دهد، اما صحو همیشه در مرابطه دارد و در مراقبت با هیبت دارد تا هرچند نزدیك‌تر باشد خاموش‌تر باشد. پس سکر از لوازم مبتدیان است و صحو از حلیت منتهیان و سکر از تلوّن زاید و صحو از تمکّن.»[۱۲]

ابن قیم جوزیه، در کتاب *مدارج السّالکین* که نوعی شرح با انکار نسبت به بسیاری از مطالب *منازل السائرین* است، به تفصیل دربارهٔ سُکر و صَحو سخن گفته است، بی آن که حقیقت مقصود و چگونگی برداشت متصوفه را از این دو اصطلاح دریافته یا مورد توجه قرار داده باشد. او سکر را مطلقاً در معنی مستی حاصل از شراب و لذّتهای جسمی قبول دارد، و اصولاً منکر است که در این جهان لذتهایی معنوی باشد که جان انسان را غرق مستی و طرب سازد. و چون با آیات و اخبار و مطالبی مواجه می‌شود که بسیاری از این‌گونه لذایذ را در بهشت و آن جهان وعده داده است، ناچار می‌شود که مستی آن جهانی و به خصوص در بهشت را بپذیرد و بهرهٔ این جهان را انکار کند. با این وصف، پیداست که صحو و آنچه بدان مربوط است، پسند خاطر اوست؛ اگرچه مطالب *منازل السائرین* را در این مورد نیز موافق رأی خود تفسیر می‌کند.[۱۳]

* * *

باتوجه به آنچه گذشت، این نتیجه حاصل می‌شود که صحو، مذهب متشرّعین و زاهدان صوفی است یا آنان که خواسته‌اند ظاهر و باطن و شریعت و طریقت هر دو را رعایت کنند، نه طریقهٔ دلسوختگان و پاکبازان که سراپا شور و شوق و حال و مستی‌اند. چه، آن که روی دل با خدا دارد، از سرزنش مدعیان نمی‌اندیشد، ماسوی‌الله را نابوده می‌انگارد، و بی‌اعتنا به قیود و رسوم و فرامین عقل مصلحت بین، خطرات را به چیزی نمی‌گیرد، و بی خودوار و مستانه، نقاب از رخسار شاهد غیب بر می‌کشد، وچنین می‌سراید:

۱۲. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۲۰۴ - ۲۰۶.
۱۳. برای ملاحظهٔ شرح مطالب، رك: *مدارج السالکین*، ج ۳، ص ۳۰۴ - ۳۱۴، فصل «سکر»؛ ص ۳۱۴ - ۳۱۵، فصل «صحو».

صوفی بیا که خرقهٔ سالوس برکشیم — وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم
نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهیم — دلق ریا به آب خرابات برکشیم
فردا اگر نه روضهٔ رضوان به ما دهند — غلمان ز روضه حور ز جنّت به در کشیم
بیرون جهیم سرخوش وازبزم صوفیان — غارت کنیم باده و شاهد به برکشیم
سر خدا که در تتق غیب منزوی است — مستانه‌اش نقاب ز رخسار برکشیم[۱٤]

اصولاً، چون تصوف، خداپرستی عاشقانه است، عشق با هوشیاری و عقل و علم سازگار نیست:

دور بادا عاقلان از عاشقان — دور بادا بوی گلخن از صبا
گر درآید عاقلی گو «راه‌نیست» — ور درآید عاشقی صد مرحبا
عقل تا تدبیر و اندیشه کند — رفته باشد عشق تا هفتم سما
عقل تا جوید شتر از بهر حج — رفته باشد عشق بر کوه صفا[۱۵]

جای دیگر، مولانا ترك اختیار و مستی را سبب برگزیده شدن در بارگاه حق می‌خواند:

در عشق باش مست که عشق است هرچه هست — بی کار و بار عشق بر دوست بار نیست
گویند:«عشق چیست» بگو: «ترك اختیار» — هر کو ز اختیار نرست اختیار نیست[۱٦]

غزالی، نهایت علم را بدایت عشق هم نمی‌داند، از اوست که:
«نهایت علم به ساحل عشق است.»[۱۷]
و حافظ، مشکل عشق را با فکر و دانش حل شدنی نمی‌داند:

مشکل عشق نه در حوصلهٔ دانش ماست — حلّ این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد[۱۸]

با توجه به تراجم صوفیه، چنین استنباط می‌شود که پیمودن طریق صحو که بی‌خطرتر و آسان‌تر است، بیشتر مورد توجه بوده است. ولی نوابغ و صـوفیان بزرگ و صـاحب ذوق، همه در صـف

---

۱٤. دیوان حافظ، ص ۲۵۹.
۱۵. کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۱٤.
۱٦. همان، ج ۱، ص ۲٦٤.
۱۷. سوانح، ص ۵.
۱۸. دیوان حافظ، ص ۹۳.

سُکریان قرار دارند؛ چون بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابو الخیر و حسین ابن‌منصور حلاج و ابوالحسین نوری و جلال‌الدین محمد مولوی و خواجه حافظ شیرازی، که تمام آثار این بزرگان، از شور و مستی لبریز است. حتی مولوی، هشیاری را موجب ندامت می‌داند:

زَمَنُ الصَّحْوِ نَدامَهْ زَمَنُ السُّکْرِ کَرامَهْ　　خَطَرُ العِشْقِ سَلامَهْ، فَفَتِنّا و فَنینا[۱۹]

جای دیگر، صحو و سکر یا باخودی و بی خودی را، بدین گونه می‌سنجد:

آن نفسی که با خودی یار چو خار آیدت　　آن نفسی که بی خودی یار چه کار آیدت؟
آن نفسی که با خودی، خود تو شکار پشّه‌ای　　و آن نفسی که بی خودی پیل شکار آیدت
آن نفسی که با خودی، بستهٔ ابر غصه‌ای　　و آن نفسی که بی خودی مه به کنار آیدت
آن نفسی که با خودی، یار کناره می‌کند　　و آن نفسی که بی خودی بادهٔ یار آیدت
آن نفسی که با خودی، همچو خزان فسرده‌ای　　وآن نفسی که بی خودی دی چوبهارآیدت[۲۰]

در سراسر *دیوان حافظ* نیز سُکری بودن و سر مستی وی با ابهامهای لطیف و گاهی اشارات صریح در کمتر غزلی است که متجلی نباشد، که برای نمونه، چند بیت آورده می‌شود:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست　　که به پیمانه‌کشی شهره شدم روز الست
من همان دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق　　چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست[۲۱]

*

صلاح ازما چه‌می‌جویی که مستان را صلا گفتیم　　به دور نرگس مستت سلامت را دعا گفتیم
در میخانه‌ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود　　گرت باور بود ور نه سخن این بود و ما گفتیم[۲۲]

*

منم که شُهرهٔ شهرم به عشق ورزیدن　　منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
به می‌پرستی از آن نقش خود زدم بر آب　　که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن[۲۳]

*

تسبیح و خرقه لذّت مستی نبخشدت　　همت در این عمل طلب از میفروش کن

---

۱۹. *کلیات شمس*، ج ۱، ص ۱۷۲.
۲۰. همان، ج۱، ص ۱۹۵.
۲۱. *دیوان حافظ*، ص ۱۸.
۲۲. همان، ص ۲۵۵.
۲۳. همان، ص ۲۷۱.

بر هوشمند سلسله ننهاد دست عشق
خواهی که زلف یار کشی ترک هوش کن[۲٤]

*

ای دل مباش یك دم خالی ز عشق و مستی
وآنگه برو که رستی از نیستیّ و هستی
گر جان به تن ببینی مشغول کار او شو
هر قبله‌ای که بینی بهتر زخود پرستی
تا فضل و عقل بینی بی‌معرفت نشینی
یك نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی[۲۵]

*

با مدّعی مگویید اسرار عشق و مستی
تا بی‌خبر بمیرد در درد خودپرستی
عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید
ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
در گوشهٔ سلامت مستور چون توان بود
تا نرگس تو با ما گوید رموز مستی[۲٦]

۲٤. همان، ص ۲۷۵.
۲۵. همان، ص ۳۰۲.
۲٦. همان، ص ۳۰۲.

سماع، شنیدن نغمهٔ خوش به منظور صفای دل و توجه به حق

یار ما چون گیرد آهنگ سماع　　قدسیان بر عرش دست افشان کنند[۱]

کلیات

سماع، به فتح اول، در لغت، به معنی شنیدن است؛ چنان که گویند سماع حدیث و سماع وعظ[۲] و سماع قرآن[۳] و مجلس سماع علم[۴]. در مورد غیر انسان نیز این کلمه به کار رفته است.[۵] گاه سماع، به شنیدن صدای خوش و بهره‌بردن از آن اختصاص یافته؛ آن گونه که ثعالبی نوشته:

«کُلُّ ما یَستَلِذُّهُ الانسانُ مِنْ صوتٍ طَیِّبٍ فهُوَ سَماعٌ.»[۶]

اما سماع در اصطلاح صوفیه، عبارت است از آواز خوش و آهنگ دل‌انگیز روح‌نواز و به طور مطلق قول و غزل و آنچه ما امروز از آن به موسیقی تعبیر می‌کنیم که به قصد صفای دل و حضور قلب و توجه به حق شنیده شود.

---

۱. *دیوان حافظ*، ص ۱۳٤.

۲. چه نسبت است به رندی صلاح وتقوی را　　سماع وعظ کجا نغمهٔ رباب کجا
(*دیوان حافظ*، ص ۳.)

۳. قاری بر ما می‌خواند و ما سماع می‌کردیم قرائت وی را تا پیغامبر عم بیامد. (*کشف‌المحجوب*، ص ٥١٦.)

٤. امیر خلف را چون کارها مستقیم شد، فرمود تا خراج درمی درمی ستدند، و بساط عدل بگستريد، و جامهٔ لشکری بر طاق نهاد، و سلب علما و فقها پوشید، و طاق و طیلسان و مجلس علم نهاد، و علما را نزدیك کرد، و سفها را خوار کرد، و مجلس سماع نهاد و علم دانست از هر نوعی، اما علم حدیث و مجلس مناظره نهاد هرشب. (*تاریخ سیستان*، ص ۳٤۲.)

٥. اسحق موصلی، اندر باغی می غنا کرد، هزاردستان می‌سرایید، از لذت آن خاموش شد و سماع می‌کرد تا از درخت درافتاد مرده. (*کشف‌المحجوب*، ص ٥٢١.)

٦. *فقه‌اللغة و اسرار العربیة*، ص ۱۷.

تاثیر موسیقی در ذهن و درون انسان، موضوعی نیست که محتاج شرح و بیان باشد، به خصوص اگر در نظر بگیریم که صوفی عاشق و اهل دل و سر و کارش با تخیلات زیبا و احساسات است و همواره می‌خواهد خود را نابوده انگاشته در حق فانی گردد. برای ایجاد چنین حالتی و وصول به چنین عالمی، بهتر از موسیقی، وسیلتی نمی‌توان یافت.

سماع، به محبت و عاطفه قوّت می‌بخشد، دل را نرم و احساسات را لطیف می‌کند، به تخیلات شهپری می‌دهد که تا عالم لامکان و حضرت لایموت اوج می‌گیرد، و ذهن اندك اندك کلمات و عبارات و اصوات و نغمات را فراموش می‌کند، و از عالم اجسام به ارواح می‌گراید، و در عالم معنی به سیر می‌پردازد. به عبارت دیگر، هستی و تعیّن و تفرّد صوفی، نابود می‌شود، و فارغ از قید زمان و مکان، در دریای بی‌کران وجود و ابدیّت غرق و در ذات حق فانی می‌گردد.

بنابراین، سماع، آتش‌زنه و افروزینه‌ای است که صوفی مستعد را می‌سوزاند و منجذب و فانی می‌کند، و حضور قلب و گوش راز نیوشی به او می‌دهد که نغمهٔ حق را از هر ذره‌ای بلند می‌یابد، و آواز چنگ و نوای هزار و بانگ مؤذن و خروش آبشار، همه او را به سوی خدا می‌خواند و به یاد خدا می‌افکند و دلش را اطمینان و آرامش می‌بخشد که فرمود: اَلَّذینَ آمَنوا و تَطْمَئِنُّ قُلوبُهُمْ بِذِکْرِاللهِ اَلا بِذِکْرِاللهِ تَطْمَئِنُّ القُلوبُ[۷]؛ مگر آنان که می‌گویند شنیدیم و نمی‌شنوند: و لا تَکُونُوا کَالَّذینَ قالُوا سَمِعْنا و هُمْ لا یَسْمَعُونَ[۸]، و یا آنان که خداوند بر دلهایشان مهر نهاده و چشم و گوششان را پرده‌ای فرا گرفته است که: خَتَمَ اللهُ عَلیٰ قُلُوبِهِمْ و عَلیٰ سَمْعِهِمْ و عَلیٰ اَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ و لَهُمْ عَذابٌ عَظیمٌ.[۹]

صوفیان، آواز خوش و نوای موسیقی را پیك عالم غیب می‌دانند. پیکی که نوای بهشتی را که پیش از آمدن بدین دیر خراب‌آباد بدان خو گرفته بودیم به یادمان می‌آورد؛ چنان که مولانا فرماید:

نالهٔ سرنا و تهدید دهل   چیزکی ماند بدان ناقور کل
پس حکیمان گفته‌اند این لحنها   از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردشهای چرخ است این که خلق   می‌سرایندش به طنبور و به حلق
مؤمنان گویند کآثار بهشت   نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم   در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی   یادمان آمد از آنها چیزکی

---

۷. ۲۸/۱۳.
۸. ۲۱/۸.
۹. ۷/۲.

لیک چون آمیخت با خاک کرب ‌ ‌ ‌ کی دهند این زیر و این بم آن طرب
پس غذای عاشقان آمد سماع ‌ ‌ ‌ که درو باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر ‌ ‌ ‌ بلکه صورت گردد از بانگ و صفیر[۱۰]

این طرز فکر، به حکمای یونان نیز نسبت داده شده است:

«فیثاغورث و افلاطون می‌گفته‌اند که تاثیر موسیقی و نغمات موزون در انسان، از آن جهت است که یادگارهای خوش موزون حرکات آسمان را که در عالم ذر و عالم قبل از تولد می‌شنیده و به آن مانوس بوده‌ایم در روح ما بر می‌انگیزاند، و موسیقی به واسطهٔ آن که آن یادگارهای گذشته را بیدار می‌کند، ما را به وجد می‌آورد.»[۱۱]

غزالی، در *کیمیای سعادت* نیز همین مطلب را بیان می‌کند:

«سماع آواز خوش و موزون آن گوهر آدمی را بجنباند و در وی چیزی پدید آرد، بی آن که آدمی را در آن اختیاری باشد. و سبب آن، مناسبتی است که گوهر دل آدمی را با عالم علوی که عالم ارواح گویند هست. و عالم علوی، عالم حسن و جمال است، و اصل حسن و جمال، تناسب است، و هر-چه متناسب است، نمود گاری است از جمال آن عالم. چه، هر جمال و حسن و تناسب که در این عالم محسوس است، همه ثمرهٔ جمال و حسن آن عالم است. پس آواز خوش و موزون متناسب هم شبهتی دارد از عجایب آن عالم. بدان سبب، آگاهی در دل پیدا آید و حرکت و شوقی پدید آید که باشد که آدمی خود نداند که آن چیست.»[۱۲]

شرح تعرف، چندین قول در این زمینه ذکر می‌کند، و از جمله می‌نویسد:

«گروهی گفته‌اند که اصل سماع، از لذت خطاب تکوین است. و آن، آن است که عالم را گفت: کن! ببود. اول لذتی که به چیزها رسید، این خطاب رسید، و خطاب لامحاله مسموع باشد، ولکن چیزها در وقتِ هست گشتنِ سمع نبود، و اکنون چون مستمع گشتند، ایشان را غذا گشت بر بوی آن سماع، اول ایشان را سماع غذا گشت.

«و گروهی چنین گفته‌اند که سماع نصیب روح است نه آنِ نفس؛ از بهر آن که هر چیزی را به چیزی تعلق است، مگر روح را که روح علوی است و به چیزی تعلق ندارد. و چون روح به کالبد بنده

۱۰. مثنوی، نیکلسن، دفتر چهارم، ص ۳۲۱ - ۳۲۲.
۱۱. *تاریخ تصوف در اسلام*، ص ۳۹۰.
۱۲. *کیمیای سعادت*، ص ۳۷۰، باب سماع. با مُثُل و عالم ایدهٔ (Idée)افلاطون، بسیار قابل مطابقه و مطالعه است.

درآید، به مجرد فعل خدا درآید و واسطه در میان نباشد. پس هر وقت سماع شنود، آن لذت گرداوردن وی با شخص او را متواجد گرداند.»[۱۳]

از جنید پرسیدند که سبب چیست که شخصی آرمیده با وقار، ناگاه آوازی می‌شنود، اضطراب و قلق در نهاد او می‌افتد و از وی حرکات غیر معتاد صادر می‌شود. گفت حق تعالی در عهد ازل و میثاق اول، با ذرات ذریّات بنی آدم خطاب اَلَستُ بِرَبِّکُم[۱۴] کرد، حلاوت آن خطاب و عذوبت آن کلام، در مسامع ارواح ایشان بماند؛ لاجرم هر گاه که آوازی خوش بشنوند، لذت آن خطابشان یاد آید و به ذوق آن در حرکت آیند.[۱۵]

و این معنی، مطابق قول ذو النون مصری است که:

«الاصواتُ الطَّیِّبَةُ مُخاطباتٌ و اشاراتُ اِلهیَّةُ اسْتَوْدَعَها عِندَ کُلْ طَیِّبٍ و طَیِّبَة.»[۱۶]

ابو عبد الرحمن سلمی، به نقل از شیخ ابو عثمان مغربی، گوید: هر که دعوی سماع کند و او را از آواز مرغان و صدای در[۱۷] و صفیر باد سماع نبود، در دعوی سماع، دروغزن است.[۱۸]

در تأیید نظر شیخ ابو عثمان مغربی، این مطالب قابل توجه است:

در شرح حال ابو بکر شبلی نوشته‌اند:

«نقل است که یك بار چند شبانروز در زیر درختی رقص می‌کرد و می‌گفت هوهو. گفتند این چه حالت است، گفت این فاخته بر این درخت می‌گوید کوکو، من نیز موافقت او را می‌گویم هو هو.»[۱۹]

و قریب بدین مضمون و شاید مقتبس از آن است حکایت لطیف سعدی در *گلستان* که عیناً نقل می‌شود:

«یاد دارم که شبی در کاروانی همه شب رفته بودم و سحر در کنار بیشه‌ای خفته. شوریده‌ای که در آن سفر همراه ما بود نعره‌ای برآورد و راه بیابان گرفت و یك نفس آرام نیافت. چون روز شد، گفتمش آن چه حالت بود. گفت بلبلان را دیدم که به نالش در آمده بودند از درخت و کبکان از کوه و

---

۱۳. *شرح تعرف*، ج ٤، ص ١٩٦.

١٤. تمام آیه، چنین است: وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلیٰ شَهِدْنا اَنْ تَقولُوا یومَ القِیمَةِ اِنّا کُنّا عَنْ هٰذا غافِلینَ. (١٧٢/٧)

١٥. رجوع شود به: *رسالهٔ قشیریه*، ص ١٥٣؛ *تاریخ تصوف در اسلام*، ص ٣٩٢.

١٦. *مصباح الهدایه*، ص ١٩٠.

١٧. در *تاریخ تصوف در اسلام*، ص ٣٩٤، ددها نوشته شده، ولی در *رسالهٔ قشیریه*، صریر الباب است؛ همچنین در *مصباح الهدایه*، ص ١٩٣.

١٨. *رسالهٔ قشیریه*، ص ١٥٤؛ *تذکرة‌الاولیاء*، ج ٢، ص ٢٤٣.

١٩. *تذکرة‌الاولیاء*، ج ٢، ص ١٣٠.

غوکان در آب و بهایم از بیشه؛ اندیشه کردم که مروت نباشد همه در تسبیح و من به غفلت خفته.

دوش مرغی به صبح می‌نالید ❊ عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش
یکی از دوستان مخلص را ❊ مگر آواز من رسید به گوش
گفت باور نداشتم که تورا ❊ بانگ مرغی چنین کند مدهوش
گفتم این شرط آدمیّت نیست ❊ مرغ تسبیح‌خوان و من خاموش.»[۲۰]

در این جا ذکر سخن ابراهیم خواص بی مناسبت نیست که می‌گوید:

«اندر مشاهده می‌بینیم که چون اشتربان و خربنده ترنّمی‌کنند، اندر آن اشتر و خرطربی پیدا آید. و اندر کودکان خرد، این حکم ظاهر است که چون بگریند اندر گاواره، کسی نوایی بزند، خاموش شوند و مر آن را بشنوند، و اطبّا گویند مر این کودك را که حس وی درست است و به بزرگی زیرك باشد.»[۲۱]

شنیدم از محمد بن احمد بن محمد صوفی که می‌گفت شنیدم از عبدالله بن‌علی طوسی ❊ او شنیده بود از یحیی بن رضای علوی که گفت ابو سلمان دمشقی شنید که طوّافی فریاد می‌کرد یا سَعْتَرَ بَرّی[۲۲]. پس بی هوش بر زمین افتاد. چون به حال نخستین باز آمد، علت را از او جویا شدند. گفت پنداشتم که طوّاف می‌گوید اِسعَ تَرَ بِرّی.[۲۳]

افلاکی، در *مناقب‌العارفین*، در شرح حال مولانا جلال‌الدین رومی نوشته:

«در آن غلیات شور و سماع که مشهور عالمیان شده بود، از حوالی زرکوبان می‌گذشت، مگر او را تق‌تق ایشان به گوش مبارکش رسیده از خوشی آن ضرب شوری عجیب در مولانا ظاهر شد و به چرخ درآمد. شیخ نعره‌زنان از دکان خود بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاده بی‌خود شد. مولانا او را در چرخ گرفته، شیخ از حضرتش امان خواست که مرا طاقت سماع خداوندگار نیست، از آن که از غایت ریاضت قوی ضعیف ترکیب شده‌ام. همانا که به شاگردان دکان اشارت کرد که اصلاً ایست

---

۲۰. *کلیات سعدی*، ص ۲۵۱.

۲۱. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۲۲ - ۵۲۳.

۲۲. سعتر، بر وزن جعفر، نوعی از سبزی است که بستانی ❊ بیابانی آن هر دو هست. بستانی را مرزه می‌نامند. نام دیگر سعتر، اوشه است بر وزن توشه، و اسم علمی آن Zataria multiflora می‌باشد. (*برهان قاطع*، ج ۱، ص ۱۸٦؛ ج ۲، ص ۱۱۳۹.) سعتر بالفتح، پودینهٔ کوهی. (*منتهی الارب*)

۲۳. در *اللمع*، ص ۲۸۹، این حالت به ابوحلمان صوفی نسبت داده شده، یعنی بکوش تا بخشندگی و نیکویی مرا بینی از ریشهٔ «سعی ❊» در بعضی «سعْ تَرَ بِرّی» نگاشته‌اند که در این صورت از ریشهٔ «وسعت» خواهد بود، یعنی ظرفیت و قابلیت پیدا کن تا نیکی مرا بینی. رك : *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵٦؛ *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۳.

نکنند و دست از ضرب باز ندارند تا مولانا از سماع فارغ شدن. همچنان از وقت نماز ظهر تا نماز عصر مولانا در سماع بود، از ناگاه گویندگان رسیدند، و این غزل آغاز کردند:

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زرکوبی زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی.»[۲۴]

وقتی شبلی شنید که در بازار بغداد یکی می‌گفت خیار ده به دانگی، فریاد برآورد و گفت چون خیار ده به دانگی بود، حال اشرار خود چگونه بود.

استاد ابوالقاسم قشیری، می‌نویسد که رویم گفت از علی بن ابی‌طالب رَضِیَ‌الله عنهُ روایت شده است که او صدای ناقوس شنید، به همراهان خویش گفت می‌دانید که این ناقوس چه می‌گوید، گفتند نه، فرمود می‌گوید: سُبْحانَ الله حَقّاً حَقّا اِنَّ المَولیٰ صَمَدٌ یَبْقیٰ.

ابو عبدالرحمن سلمی[۲۵] روایت کند که وقتی در پیش ابو عثمان مغربی رفتم و بکره‌ای[۲۶] آن‌جا بر کار نهاده بود و کسی بدان آب از چاه می‌کشید و بکره آوازی می‌کرد. ابوعثمان مرا گفت یا ابا عبدالرحمن، می‌دانی که بکره چه می‌گوید، گفتم نه، گفت می‌گوید: الله الله.[۲۷]

مصحح کتاب *مدارج السالکین* از ابن قیم جوزیه که نامش محمد حامد الفقی است، این‌گونه سخنان منقول از ابوسلیمان دمشقی و ابوعثمان مغربی و نظایر آنها را از مقولهٔ خیالات اطفال و کم‌خردان شمرده است و می‌نویسد:

«هذا خیالٌ یَتَخَیَّلُهُ الاطفالُ و بُسَطاءُ العُقول. أما المُؤمِنونَ الفقهاءُ و الحُکَماءُ الرّاشِدونَ فَاِنَّهُم یَسْمَعُونَ کُلَّ مَسموعٍ علیٰ طَبیعتِهِ و خَلْقِهِ الَّذی خَلَقَهُ اللهُ الَّذِی (أعطیٰ کُلَّ شیءٍ خَلْقَهُ، ثُمَّ هَدیٰ)[۲۸] و یُؤمِنونَ بأنّهُ بحَرَکَتِهِ و صوتِهِ یُسَبّحُ اللهَ الَّذی خَلَقَهُ حَقّاً لا باطِلاً.»[۲۹]

استاد فقید فروزانفر، در تعلیقات *معارف* بهاءولد، ضمن شرح و بیان سخن سلطان العلماء بهاءالدین محمد بن حسین خطیبی بلخی پدر مولوی که گفت: «سماع یعنی مسموع، ناموزون باطل است و موزون حق است» می‌نویسند:

«سماع نزد صوفیان، از وسایل تلطیف ذوق و تهذیب باطن است، و بدین‌جهت، در شمار رسوم

---

۲۴. *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی*، ص ۹۹.

۲۵. ابو عبدالرحمن محمد بن حسین سلمی نیشابوری، مؤلف *طبقات الصوفیه*، از بزرگان علمای صوفیه است. وفاتش به ضبط یافعی و *طبقات الشافعیه* و *نفحات الانس*، در سال ۴۱۲ واقع شده است.

۲۶. به فتح، چرخ چاه.

۲۷. *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۳ - ۱۹۴؛ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۷.

۲۸. ۵۰/۲۰.

۲۹. *مدارج‌السالکین*، ج ۲، ذیل ص ۴۱۳.

بسیار مهم خانقاه بوده و آداب دقیق داشته، و مشایخ بدان اهتمام می‌ورزیده‌اند و سماع سخن موزون را به آواز خوش مباح شمرده‌اند. و ابو حامد غزالی که خود از فقهای بزرگ شافعیان است، در این باره به تفصیل بحث کرده و گفته است که آواز خوش از نِعَم الهی است، خواه از حنجرهٔ انسان و خواه از حنجرهٔ مرغان و خواه از آلات صناعی که دستکار بشر است خارج شود، و از روی نصّ و قیاس، وجهی برای حرمت آن متصوَّر نیست، مگر در مواردی که منجر به فساد گردد که در آن صورت، روا نخواهد بود، و آن امری است عارضی که مرتبط به آواز نیست. و به هر صورت، سماع قرآن به آواز خوش و اشعاری که طبع را به سوی خدا و اخلاق نیك و اعمال برّ در هیجان آرد، ممدوح و مستحسن است، و صحابه و تابعین و عده‌ای از ائمهٔ اسلام بر این عقیده بوده‌اند، و بنابراین اعتبار به مسموع است تا چه شنوند.

«مصنف نیز (یعنی بهاءولد) قایل به تفصیل شده، و با ظرافتی شاعرانه، فتویٰ و نظر فقیهانهٔ خود را بدین گونه بیان کرده است که ‹ ناموزون باطل است و موزون حق است.› و این سخن، در ابتدا قرع سمع می‌کند. زیرا کسانی که سماع را ناروا داشته‌اند، به کراهت استماع شعر و سخن موزون و یا سماع نغمات که صوت موزون است تمسك نموده‌اند، و گفتهٔ مصنف در بادی امر، خلاف آن را به نظر می‌آورد. بدین‌جهت، موزون را تفسیر کرده و گفته است: موزون یعنی سختن (ظ: سخته) به اندازه و ناموزون از گزافه. و این مطلب را ممکن است راجع به سخن بدانیم، یعنی سخن سنجیده و موافق حقیقت یا سخن گزاف و مبالغه‌آمیز چنان که از غزالی نقل کردیم. و ممکن است که آن را صفت مستمع تصور کنیم که بنابران، موزون، سخنی خواهد بود که موافق حال و درجهٔ مستمع باشد، و یا آن که مستمع قادر به فهم اشارات و تنزیل آنها بر احوال خود باشد که به گفتهٔ غزالی مباح است. ناموزون، کلامی خواهد بود که مناسب حال شنونده نباشد یا مستمع نتوانسته باشد اشارات آن را دریابد و برحال خود منطبق سازد که به گفتهٔ غزالی، در آن حالت، سماع مباح نیست. و به همین معنی ناظر است گفتهٔ ذو النّون مصری: واردُ حَقٍّ یُزْعِجُ القلوبَ اِلیٰ الحَقِّ فَمَنْ اَصْغیٰ اِلَیْهِ بحَقٍّ تَحَقَّقَ و مَنْ اَصْغیٰ اِلَیْهِ بنَفْسٍ تَزَنْدَقَ.

«و سخن شبلی: ظاهِرُهُ فِتنَةٌ و باطِنُهُ عبرةٌ فَمَنْ عَرَفَ الاشارَةَ حَلَّ لَهُ استماعُ العبرةِ و اِلاّ فَقَدِ استَدعیٰ الفِتْنَةَ و تَعَرَّضَ لِلبَلِیَّةِ. ولی جملهٔ مابعد: آواز همچون پیمانه است... الخ، تفسیر اول را تایید می‌کند.»[۳۰]

قطب‌الدّین عبّادی، در بیان مراتب هفتگانهٔ احوال ظاهر، ضمن رکن سوم کتاب *صوفی‌نامه*، راجع به سماع چنین آورده است:

---

۳۰. *معارف*، ج ٤، ص ۲۱٤ - ۲۱٦.

«بدان که سماع از احوال ارباب طریقت است، ‌ همچنان که وجوب معرفت و لوازم شریعت، آدمی را به استماع حاصل آید، حقایق طریقت و رَوْحِ روح و انس دل هم به سماع حاصل آید. و سماع هم به گوش است و هم به هوش. اما گوش الاّ اصوات حروف نشنود، و اگر آواز به غایت غلظت رسد یا به غایت دقت، گوش را در آن مجال ادراک نماند و در رنج افتد. اما حقیقت صوت و حرف الاّ به سمع دل نتوان شنودن. ‌ همچنان که گوش تو در گوشهٔ سَر نهاده‌اند تا از خلق شنود به آواز، در دل نیز سمع نهاده‌اند تا از حق سخن شنود بدان. و قاعدهٔ وحی انبیا و درجهٔ الهام اولیا به سمع باطن دریابند. انبیا، به گوش ظاهر شنوند، و نشان استماع آن است که چون بیتی یا آیتی یا سخنی نیکو به گوش رسد، دل صافی او به مدد نور معرفت از سرای پردهٔ آن حروف و کلمات ارتقا نماید، ‌ آنچه حقیقت مفهوم آن کلام باشد، به صفای صفت ‌ نور بصیرت دریابد، و آنچه دریابد، به طریق نیکوتر ‌ پسندیده‌تر دریابد.»[31]

سلطان ولد، فرزند جلال‌الدین محمد مولوی، در سومین کتاب خود[32] که ظاهراً به مناسبت آخرین کتاب تالیف شدهٔ وی *انتها نامه* نامیده شده است، دربارهٔ سماع پدرش مولانا می‌نویسد:

«حضرت والدم مولانا قدّس سرّه العزیز، از زمان بلوغ همواره «سه روزه» داشتی. و چون بعد از سه روز طعام خوردی، آن را نیز استفراغ کردی. شب همه شب تا روز در نماز بود بر سیرت مصطفی (ص) تا آن زمان که قطب الاقطاب مولانا شمس‌الدّین تبریزی به وی رسید. پیش از خدمتش هرگز در سماع شروع نکرده بود، ‌ آن تجلّیها و مقامات که هیچ ولیّ را نبود، در صورت نماز ‌ تقویٰ به وی می‌رسید. و چون مولانا شمس‌الدّین را دید، به نظر بصیرت که معشوق و سلطان اولیاست و بالای او کس نیست، عاشق و مرید او شد؛ هرچه او فرمودی آن را غنیمت داشتی و از جان و دل مطیع او گشتی. اشارات و امرش کرد که در سماع درآ، که آنچه می‌طلبی، در سماع زیاده خواهد شدن. سماع بر خلق از آن حرام شد که به هویٰ و نفس مشغولند. چون سماع کنند، آن حالت مذموم مکروه، زیاده می‌شود. پس سماع بر چنین قوم، حرام آمد. لیك آنها که عاشق و طالب حقّند، چون سماع حالتشان را که طلب حق است افزون می‌کند، لابد که بر چنین قوم حلال باشد. پس امتثال امر او کرد و در سماع آمد. حال خود را چنان دید که شیخ بعد از آن باقی عمر ملازم سماع بود و آن را طریق و آیین ساخته بود.

«اکنون مریدان نیز متابعت شیخ خود می‌کنند، به امید آن که به برکت آن متابعت، مقصود حاصل شود؛ چنان که امّتان مصطفیٰ (ص) اگرچه نماز را بدان حضور که پیغامبر می‌کرد نمی‌توانند کردن،

---

۳۱. *التصفیه فی احوال المتصوّفه*، ص ۱۰۵.

۳۲. نخستین کتاب سلطان‌ولد، به نام *ولدنامه* یا *مثنوی ولدی* است، و دومین آن، *ربابنامه* است.

لیکن از محبّتی که دارند [به] پیغامبر (ص) آن صورت را نگـاه می‌دارند تا خلق ایشـان را از امّت او دانند. بدین صورت نماز می‌کنند شاید که به برکت آن به معنی برسند که المَجازُ قَنطَرةُ الحَقیقةِ. پس یاران نیز سماع را که از شیخ خـود دیده‌اند نگـاه می‌دارند تا به برکت آن متابعـت، به مقصـود برسند.»[۳۳]

در پایان، گفتهٔ ابوالحسن غزنوی را حسن ختام قرار می‌دهد که فرمود:

«هرکه گوید مرا به الحان و اصوات و مزامیر خوش نیسـت، یا دروغ گوید یا نفـاق کند و یا حس ندارد، و از جملهٔ مردمان و ستوران برون باشد.»[۳۴]

سماع، مورد اعتنای تمام فرق صوفیه اسـت[۳۵] و کتابی در تصـوف نمی‌توان یافـت که قسـمت مهمی از آن را مبحث سماع و آداب آن و اقوال و حالات مشایخ در آن، فرا نگـرفته باشـد. به همین جهت، در این مختصر، نمی‌توان حق مطلب را چنان که باید و شاید ادا کرد. چه، ممکن است بسـط سخن در این باره، بقیهٔ مطالب را تحت‌الشعاع قرار دهد و احیاناً حکم فرع زاید بر اصل برآن اطـلاق شود. اما چون توجه به سماع که یکی از لطایف تصوف و بهترین وسیله برای حفظ و رواج موسیقی در برابر فشار متعصبین قشری می‌بوده است حایز اهمیت فراوان است و با حرمت یا اباحهٔ موسیقی که امروز هم مبتلابه و مورد بحث است ارتباط کامل دارد، نمی‌توان به سـهولت از سـرآن گذشت. علی هذا، لازم دید نخست آیاتی را که مورد استناد صوفیه است از کتب معتبرهٔ آنان نقـل کند، و اگر در تفاسیر، تاییدی دربارهٔ استنباط صوفیه از آن آیات مشاهده شود، بر آن بیفزاید، و اخبار و احادیثی که از پیشوایان دین مبین در این باره آورده‌اند بنگـارد، و بعـد به نقـل گفتار مشـایخ دربارهٔ آداب و شرایط و فواید و تأثیر سماع بپردازد، و در پایان کار، انتقاداتی که دربارهٔ سماع شده اسـت، بر وجـه اختصار، بر آنچه گذشت بیفزاید.

قسمت اول که نقل آیات مبارکات باشد، چـون مضـمون مُتَّفَـقٌ علیه و مقـدار آن قلیل بود، به سهولت برگزار شد. ولی در نقل دلایل اباحـه یا ذکر علل حـرمت، پس از مرور به جمیع ادلّه از کتبی که در دسترس بود، این نتیجه حاصل شد که آنچه کتب معتبرهٔ صوفیه از قبیل *رسالهٔ قشیریه* و *اللمع* و *کشف المحجوب* و *عوارف المعارف* و *مصباح الهدایه* و *نفحات الانس* و غیر آنهـا به تفـاریق و

---

۳۳. *انتهانامه*، جلد سوم از مثنویهای سلطان ولد، نسخهٔ خـطی موزهٔ قـونیه، ص ۱۵۱؛ نسـخهٔ عکسی شـمارهٔ ۲/۵۳۷ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.

۳۴. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۲۳.

۳۵. جز یکی دو فرقه از قبیل نقشبندیّه پیروان بهاء الدین نقشبند بخاری متوفی ۷۹۱، و خـرازیّه پیروان ابوسـعید خراز.

اختلاف نقل کرده و غالباً بدون توجه به آرای مخالفین و بی بحث و استدلال رد شده‌اند، کتاب *احیاءالعلوم* در بر دارد، و حجةالاسلام محمد غزالی که در مراتب اعتقاد او به مبانی اسلامی و تقوی و پاکدامنی وعلم و اطلاعش تردیدی نمی‌توان داشت، با بیانی روشن و حجتی قوی، سماع را در بابی خاص، از جمیع جهات و جوانب مورد بحث قرار داده است. از این رو، به حکم کُلُّ الصَّیْدِ فی جَوْفِ الفَرَا به ترجمهٔ تمام باب اول کتاب سماع از *احیاء العلوم* پرداخت، و با آن که چند صفحه‌ای از آن را ممکن بود حذف کرد و اختصار هم کمال مطلوب بود، گسستن رشتهٔ سخن غزالی را صحیح ندانست تا کسی که احیاناً این باب را بخواند از نعمت تمامیّت محروم نماند. ولی متعرض باب دوم که در آداب سماع و تاثیر آن در قلب و جوارح و سایر متعلقات انسان بود نشد، و آن قدر که لازم بود، ضمن بیان آداب سماع، از ان استفاده به عمل اورد.

با این همه، اخبار و مطالبی که در سایر کتب مهمه بود و داخل بحث غزالی نبود هم نقل کرد تا نموداری از عقاید مختلفه را در این باب به دست داده باشد.

بنابراین، سماع، دارای شش مبحث خواهد بود به شرح ذیل:

۱. آیات و اخباری که صوفیه دربارهٔ سماع نقل کرده‌اند.

۲. تحقیقی در حرمت و اباحهٔ سماع.

۳. اقوال مشایخ دربارهٔ سماع.

٤. شرایط و آداب سماع و درجات مردمان در آن.

٥. تاثیر سماع و حالات مشایخ در آن.

٦. فواید سماع و انتقاداتی که از آن کرده‌اند.

آیات و اخباری که صوفیه دربارهٔ سماع نقل کرده‌اند

الف. آیاتی که صوفیه آن را دلیل بر اباحهٔ سماع می‌دانند. اول، آیه‌ای است که سهروردی در *عوارف المعارف*[۳٦]، و هجویری در *کشف المحجوب* از سورهٔ زمر نقل کرده‌اند: قالَ اللهُ عزَّ و جلَّ فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذینَ یَسْتَمِعونَ القَوْلَ فَیَتَّبِعونَ اَحْسَنَهُ.[۳۷]

استاد ابوالقاسم قشیری، در این باره، می‌نویسد:

«اللاَمُ فی قَولِهِ (القَوْلَ) تَقْتَضی التَّعمیمَ و الاستغراقَ، و الدَّلیلُ عَلَیْهِ انَّهُ مَدَحَهُم باتِّباعِ الحَسَنِ،

۳٦. ج ۲، ص ۱۰۱.

۳۷. تمام آیه چنین است: والَّذینَ اجْتَنَبوُا الطّاغُوتَ اَنْ یَعْبُدوها و انابُوا اِلیَ اللهِ لَهُمُ البُشری فَبَشِّر عِبادِ الَّذینَ یَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ اَحْسَنَهُ اُولئِکَ الَّذینَ هَدیهُمُ اللهُ و اُولئِکَ هُمْ اُولوا الاَلباب. (۳۹/ ۱۷ و ۱۸)

و قالَ تَعالیٰ فَهُمْ فی رَوْضَةٍ یُحْبَرون[۳۸] جاءَ فی التَّفْسیرِ انَّهُ السَّماعُ.»[۳۹]

«قالَ الشَّیخُ رَحِمَهُ‌اللهُ و ذٰلِكَ اِنَّ اللهَ تَعالیٰ وَصَفَ ما أَعَدَّ لأهلِ الجَنَّةِ مِنْ نَعیمٍ فَذَكَرَ ما ذُكِر فی کتابِهِ مِنَ السِّدْرِ المَخضودِ و الطَّلحِ المَنضودِ و الفاکِهَةِ الکثیرةِ و ذَکَرَ لَحْمَ الطَّیْرِ و الحُورَ العینَ و السُّنْدُسَ و الاِسْتَبْرَقَ و الرَّحیقَ المَختومَ و الأرائِكَ و القُصورَ و الغُرَفَ و الأشجارَ و الأنهارَ و غیرَ ذلكَ و ذَكَرَ أنَّهُم فی رَوْضَةٍ یُحْبَرونَ. قالَ مُجاهِدُ و هُوَ السَّماعُ الَّذی یَسْمَعُونَ فی الجَنَّةِ بأصواتٍ شَجِیَّةٍ و نَغَماتٍ شَهِیَّةٍ مِنَ الجَواری الحِسانِ و الحُورِ العینِ یَقُلْنَ بأصواتِهِنَّ نَحْنُ الخالِداتُ فَلانَموتُ أبَداً و نَحْنُ النّاعِماتُ فَلا نَبْؤُسُ أبَداً کَما جاءَ فی الحَدیثِ.

«و قَدْ ذَکَرَ اللهُ تَعالی تَحریمَ الخَمْرِ مِنْ جَمیعِ ذلِكَ فَقالَ النَّبیُّ صلعم مَنْ شَرِبَها فی الدُّنیا لَمْ یَشْرَبْها فی الآخِرَةِ اِلاّ أنْ یَتوبَ، فَقَدْ دَخَلَ السَّماعُ فی‌الجُمْلَةِ ما اباحَ اللهُ تَعالیٰ لِلمُؤمنینَ فی‌الدُّنیا مِنْ جَمیعِ ما ذُکِرَ مِنْ نَعیمِ أهلِ الجَنَّةِ و صارَ الخَمْرُ مَخصوصاً مِنْ جَمیعِ ذٰلِكَ بالتَّحریمِ بِنَصِّ الکتابِ و الاثرِ و ظاهِرِ الخَبَرِ.»[۴۰]

رسالهٔ قشیریه، در این باره، چنین می‌نویسد:

«جاءَ عَنْ مُجاهِد فی تفسیرِ قولِهِ تَعالیٰ فَهُمْ فی رَوْضَةٍ یُحْبَرونَ انَّهُ السَّماعُ مِنَ الحُورِ العینِ بأصواتٍ شَهِیَّةٍ نحنُ الخالِداتُ فَلا نَموتُ أبَداً نَحْنُ النّاعِماتُ فَلا نَبْؤُسُ أبَداً.»[۴۱]

«بعضی از مفسران گفته‌اند در قول خدای تعالی که می‌گوید: الَّذینَ آمَنُوا و عَمِلوا الصّالِحاتِ فَهُمْ فی رَوْضَةٍ یُحْبَرونَ. قیلَ یُحْبَرونَ بالسَّماعِ؛ اول دل ایشان را به سماع شاد کنند.»[۴۲]

«و شك نیست که آواز خوش، از جمله نعمتهای الهی است. ▪ در تفسیر این آیت که یَزیدُ فی الخَلْقِ ما یَشاءُ آورده‌اند که این زیادت، آواز خوش است. ▪ چه عجب که روح انسانی را به سماع اصوات طیبه و نغمات متناسبه التذاذی و استرواحی بود و حال آن است که روح بعضی از حیوانات از آن لذت یابد؛ چنان که اشتر به نغمهٔ حُدی بارهای گران به آسانی بکشد و به یك منزل چندین منازل از سر نشاط طی کند.»[۴۳]

تمام آیه که در اول سورهٔ فاطر (ملائکه) ذکر شده چنین است: الحَمْدُ للهِ فاطِرِ السَّمواتِ

---

۳۸. فَأمّا الَّذینَ آمَنُوا و عَمِلوا الصّالحاتِ فَهُمْ فی رَوْضَةٍ یُحْبَرونَ. (۱۵/۳۰)

۳۹. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۱.

۴۰. *اللمع فی‌التصوف*، ص ۲۷۲.

۴۱. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۴.

۴۲. *شرح تعرف*، ج ۴، ص ۱۹۸.

۴۳. *مصباح‌الهدایه*، ص ۱۸۸. نیز رك: *کشف‌المحجوب*، ص ۵۲۰؛ *عوارف المعارف*، حاشیهٔ *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۱۰۹.

والأرضِ جاعِلِ المَلائِكَةِ رُسُلاً أولی أجْنِحَةٍ مَثْنیٰ و ثُلاثَ و رُباعَ یَزیدُ فی الخَلْقِ مایَشاءُ اِنَّ اللهَ علیٰ کُلِّ شیءٍ قَدیرٌ.

تفسیر شبر، در این باره، چنین می‌نویسد:

«یَزیدُ فی الخَلْقِ مایَشاءُ - فی - المَلائِکَةِ و غیرِهِمْ مِنْ حُسْنِ الوَجْهِ و الصَّوْتِ.»[44]

و استاد قشیری، دربارهٔ این آیه، چنین می‌نویسد:

«قالَ اللهُ عزَّ و جلَّ یَزیدُ فی الخَلْقِ ما یشاءُ قیلَ فی التَّفسیرِ مِنْ ذلِکَ الصَّوْتِ الحَسَنِ و ذَمَّ اللهُ سُبْحانَهُ الصَّوْتَ الفَظیعَ فَقالَ اِنَّ أنْکَرَ الأصواتِ لَصوتُ الحَمیرِ[45].»[46]

و بعد اضافه می‌کند که لذت بردن دل و میل آن به آواز خوش و راحت یافتن از آن، از چیزهایی است که انکار ناپذیر است. چه، کودک به صدای خوش آرام می‌شود، و بر شتر رنج راه و سنگینی بار با آهنگ حُدی آسان می‌گردد. خدا فرموده است که أفَلا یَنْظُرُونَ اِلیٰ الابِلِ کیفَ خُلِقَت.[47]

ابو نصر سراج، دربارهٔ ذم صدای نامطبوع، همین آیه را شاهد می‌آورد و می‌نویسد:

«و قَدْ ذَمَّ اللهُ تَعالیٰ الأصواتَ المُنْکَرَةَ بقولِهِ عزَّ و جلَّ اِنَّ أنْکَرَ الأصواتِ لَصَوْتُ الحَمیرِ. و فی ذَمِّهِ الأصواتَ المُنْکَرَةَ مَحمدةٌ لِلأصواتِ الطَیِّبَةِ.»

و هم او دربارهٔ آیهٔ یَزیدُ فی الخَلْقِ ما یَشاءُ می‌نویسد:

«قالُوا فی التَّفْسیرِ الخَلْقُ الطَّیِّبُ و الصَّوْتُ الحَسَنُ[48].»[49]

عزالدین محمود کاشانی، می‌نویسد:

«و هرکه از آواز خوش لذت نیابد، نشان آن است که دلش مرده یا سمع باطنش باطل گشته. اِنَّکَ لا تُسْمِعُ المَوْتیٰ و لا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعاءَ[50]... و اِنَّهُمْ عَنِ السَّمعِ لَمَعْزُولُونَ[51]، وصف حال این طایفه است.»[52]

---

۴۴. تفسیر *القرآن الکریم*، ص ۸۹۵.

۴۵. تمام آیه چنین است: و اقْصِدْ فی مَشْیِکَ و اغْضُضْ مِنْ صَوْتِکَ اِنَّ أنْکَرَ الأصواتِ لَصَوْتُ الحَمیرِ. (۱۹/۳۱)

۴۶. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۲.

۴۷. ۱۷/۸۸.

۴۸. امام محمد غزالی نیز همین آیه را شاهد می‌آورد که در بیان نظر او راجع به سماع به تفصیل خواهد آمد.

۴۹. *اللمع فی التصوف*، ص ۲۶۷ - ۲۶۹.

۵۰. تمام آن و آیهٔ بعد که مناسبت تام با مقام دارد چنین است: اِنَّکَ لا تُسْمِعُ المَوْتیٰ و لا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعاءَ اِذا وَلَّوْا مُدْبِرینَ. و ما أنْتَ بِهادِی العُمْیِ عَنْ ضَلالَتِهِم اِنْ تُسْمِعُ اِلاّ مَنْ یُؤمِنُ بِآیاتِنا فَهُمْ مُسْلِمُونَ. (۲۷/۸۰ و ۸۱)

۵۱. ۲۶/۲۱۲.

۵۲. *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۸.

«السّماعُ لِلأحیاءِ لا لِلأمواتِ. قالَ اللهُ تَعالیٰ اِنَّکَ لا تُسمِعُ المَوتیٰ.»[۵۳]

دکتر زکی مبارک، عقیده دارد که فواتح سور قرآن، علامات مربوط به موسیقی است.[۵۴]

«قالَ الشیخُ رَحِمهُ‌اللهُ و مِمّا یُستَدَلُّ بذٰلِکَ علیٰ اِباحَةِ السَّماعِ قولُهُ تَعالیٰ: و فی اَنفُسِکُم اَفَلا تُبصِرونَ.[۵۵] و قولُهُ تَعالی: سَنُریهِمْ آیاتِنا فی الآفاقِ و فی اَنفُسِهِم.[۵۶]

«و ما اَرانا اللهُ فی اَنفُسِنا و اَبصَرنا ذلکَ فی الخواسِ الخَمسَةِ الّتی قَدْ یُمَیِّزُ بِها بینَ الشَّیءِ و ضِدِّهِ کَالعَینِ تُمَیِّزُ بالنَّظَرِ بینَ الحَسَنِ و القَبیحِ و الأنفِ یُمَیِّزُ بینَ الرایحةِ الطیِّبَةِ و المُنتِنَةِ و الفَمِ تُمَیِّزُ بالذَّوقِ بینَ الحَلاوَةِ و المَرارَةِ و الیَدِ تُمَیِّزُ بالمَسِّ بینَ اللَّیِّنِ و الخَشِنِ و کَذلك الأذُنُ تُمَیِّزُ بینَ الأصواتِ الطیِّبَةِ و غیرِ الطیِّبَةِ و المُنکَرَةِ، و لا یُمَیِّزُ بَینَهُما اِلاّ بالسَّماعِ و هو الاصغاءُ و الاستماعُ بحُضورِ القَلْبِ و اِدراكِ الفَهمِ و اِزالَةِ الوَهمِ.»[۵۷]

«گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از آن جاست که گفت هؤلاءِ فی الجَنَّةِ و لاأُبالی، و آن گروه را که فی‌الجَنَّةِ خطاب آمد، از لذّت و شادی متحیّر گشتند و خبر نداشتند، و آن گروه را که فی النّارِ خطاب آمد، از غم متحیر گشتند و خبر نداشتند. اکنون چون سماع پدید آمد امید آن را که مگر خطاب ما فی الجنة بوده است و بیم آن که فی‌النار بوده است تواجد پدید می‌آید.

«گروهی چنین گفته‌اند که اصل سماع از انتظار مستقبل است نه از حکم ماضی، و مستقبل آن است که لابُشری ندا آید یا لاتَخافُوا، و چون سماع پدید آید از وقوع آن دو لا پدید آید.»[۵۸]

خواجه عبدالله انصاری (ابو اسماعیل عبدالله بن محمّد بن‌علی هروی حنبلی صوفی متوفی ۴۸۱)، در کتاب *منازل السائرین*، در باب سماع می‌نویسد: سماع، اسم مصدر است مانند نبات. و خدای در کتابش به آن فرمان داده و اهل سماع را ستوده و بشارتشان داده است؛ فَقالَ تَعالی: و اتَّقوا اللهَ و اسمَعُوا[۵۹]؛ و اسمَعُوا و اَطیعوا[۶۰]؛ و لَوْ اَنَّهُمْ قالُوا سَمِعْنا و اَطَعْنا و اسمَعْ و انْظُرْنا لَکانَ

۵۳. *عوارف المعارف*، ص ۷۶.
۵۴. *النثر الفنی*، ج ۱، ص ۴۱.
۵۵. ۲۱/۵۱.
۵۶. تمام آیه چنین است: سَنُریهِمْ آیاتِنا فی الآفاقِ و فی اَنفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الحَقُّ اَوَلَمْ یَکفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ علیٰ کُلِّ شیءٍ شَهیدٌ. (۵۳/۴۱)
۵۷. *اللمع فی التصوف*، ص ۲۷۳ - ۲۷۴.
۵۸. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۹۶ - ۱۹۷.
۵۹. ۱۰۸/۵.
۶۰. ۱۶/۶۴.

خَیْراً لَهُمْ و اَقْوَمَ[٦١]؛ و اِذا سَمِعُوا ما اُنْزِلَ اِلی الرَّسُولِ تَرَیٰ اَعْیُنَهُمْ تَفیضُ مِنَ الدَّمعِ مِمّا عَرَفُوا مِنَ الحَقِّ.[٦٢]

سماع، دعوت کننده و آموزنده و فرستادهٔ ایمان به سوی دل است. پس سماع، اصل خرد و اساس ایمانی است که بر آن گذارده می‌شود، و اوست که پیشرو و همنشین و وزیرش به شمار می‌آید. اما آنچه اهمیّت اصلی و اساسی را داراست، چیزی است که شنیده می‌شود، و اشتباه و اختلاف مردمان نیز در مسموع است نه سماع. پس ستایش یا نکوهش سماع، نیازمند شناختن و آگاهی از حال و صورت و حقیقت و سبب و حاصل و نتیجهٔ چیزی است که می‌شنوند. وقتی این شناخت دست داد، می‌توان دربارهٔ سود و زیان و حق و باطل و ستوده و نکوهیدهٔ آن، قایل به تمیز و تشخیص گردید.

بنابر آنچه گذشت، مسموع به سه قسم است: اول، آنچه خدای از شنیدن آن خشنود است و آن را دوست می‌دارد و بندگانش را به آن فرمان داده است. دوم، آنچه خدای شنیدنش را دشمن می‌دارد و زشت می‌شمارد و بندگانش را از آن باز داشته و اعراض کنندگان از آن را ستوده است. سوم، چیزهایی است که شنیدن آنها رواست و مباح، نه خدای آن را دوست می‌دارد و نه دشمن، نه شنوندهٔ آن را ستوده است و نه نکوهیده. پس حکم آن، همانند سایر مباحات است؛ چون دیدنیها و بوییدنیها و خوردنیها و پوشیدنیهای مباح. بنابراین، اگر کسی این نوع از شنیدنیها را حرام اعلام کند، چیزی را که نمی‌داند به خدا نسبت داده و حلالی را حرام کرده است. و کسی که آن را دین خود و وسیلهٔ نزدیکی به خدای قرار دهد، به خدا دروغ بسته و آیینی را که خدا اجازه نداده، پیش گرفته است.[٦٣]

ابو طالب مکّی، در *قوت القلوب*، می‌نویسد:

«اِنَّ السَّماعَ علمٌ لا یَصلُحُ اِلاّ لاَهْلِ الصَّفاءِ، فَمَنْ سَمِعَهُ عَلیٰ کَدَرٍ فَذاکَ لَهُ محنةٌ و ضَرَرٌ. و یَدْخُلُ مِنَ الآفاتِ علی نقصانِ المُشاهداتِ اِذا سَمِعَ مِنْ قِبَلِ النَّغْمَةِ و الصَّوْتِ مایَدْخُلُ علیٰ مَنْ نَظَرَ اِلیٰ الاَیدی فی العَطاءِ، لاَنَّ الصَّوْتَ ظرفٌ للمَعانی بمَنزِلَةِ الیَدِ ظرفاً للاَرزاقِ. فالنّاظِرُ الموقنُ یاخُذُ رِزقَهُ مِنَ الیَدِ و یترُکُ النَّظَرَ، و السّامعُ المُحِقُّ یَاخُذُ المَعانی من الصَّوْتِ و لا یَلْتَفِتُ اِلی التَّنغیمِ بِها. فَمَنْ سَمِعَ علی التَّشبیهِ و التمثیلِ اَلحَدَ، و مَنْ سَمِعَ علیٰ الهَویٰ و الشَّهوةِ فَقَدْ لَعِبَ و لَهاء، و مَنْ سَمِعَ باستخراجِ الفَهْمِ و مُشاهَدَةِ العِلمِ عَلیٰ مَعانی صِفاتِ حقٍ، و نَظَرٍ و تَطَرُّقٍ، و دلیلٍ علی آیاتِ صدقٍ، کانَ سامِعاً علیٰ مَزیدٍ، و هٰذِهِ طرائقُ اَهْلِ التَّوحیدِ.»[٦٤]

---

٦١. ٤٦/٤.

٦٢. ٨٣/٥.

٦٣. نقل با ترجمه از: *مدارج السالکین*، ج ۱، ص ۴۸۱ - ۴۸۳.

٦٤. *قوت‌القلوب*، ج۲،ص ۱۲۱.

«فاما به هر معنی که هست، لذت سماع و قوت او میان همهٔ ملتها مُتَّفَقٌ علیه است، الا آن است که گروهی را در سماع بنا بر اصل خویش است، و در قبول اهل سماع متفقند و در افتراق معانی سماع مختلف، تا بعضی از قاضیان به جایی بگذشت و با او عدول بودند و آنجا آواز سماع رود می‌آمد. این قاضی گفت چه گویید در این آواز. همه گفتند خوش است. یکی از میان ایشان گفت خوش نیست. قاضی برفت. این مرد به گواهی دادن آمد. قاضی، گواهی او را جرح کرد. او گفت چه گناه کرده‌ام. گفت اگر لذت یافتی و گفتی نیافتم کاذبی و کاذب گواهی را نشاید، و اگر لذت نیافتی ناقص الحاسه‌ای و راست از دروغ باز نمی‌دانی، تو را گواهی نیست.»[۶۵]

آنچه از آیات قرآنی شاهد آورده شد، خواه بتواند سماع را آن قسم که صوفیه می‌خواهند موجّه بنمایاند و خواه برای اثبات این منظور کافی نباشد، مسلماً یك نکته را ثابت می‌سازد، و آن حسن ذوق و تشخیص و کمال دقت و هوشیاری صوفیان در انتخاب کلمهٔ «سماع» است. زیرا با این انتخاب، هم توانسته‌اند چنان که ملاحظه شد آیات و عباراتی را که در قرآن کریم در مورد مشتقات لغت «سمع» یا «قول حسن» و امثال آن به کار رفته با اندك تأویل و تفسیری به منظور خود در مورد سماع نزدیك کنند، و هم از به کار بردن لغاتی نظیر «تغنّی» و «غنا» که در اباحه و حرمت آن بین فقها سخن بسیار است خود را آزاد و فارغ ساخته باشند. چنان که صاحب *کشف‌المحجوب*، در مورد اسحق موصلی که از متصوّفه نیست، کلمهٔ «غنا» را به کار می‌برد و آن را با مقدمه‌ای که ذکر می‌کند پیرو هوی و حکم شیطان نام می‌نهد:

«اطبا را و آنان که دعوی تحقیق کنند از اهل خبرت، اندر این سخن بسیار است، و اندر تألیف الحان کتب ساخته‌اند و مر آن را عظم داده، و امروز آثار و صفتشان ظاهر است اندر مزامیر که مر آن را مرتّب گردانیده‌اند مر قوّت هوی را و طلب لهو را به حکم شیطان، تا حدّی که گویند اسحق موصلی اندر باغی می غنا کرد، هزار دستان می‌سرایید، از لذّت آن خاموش شد و سماع می‌کرد تا از درخت درافتاد مرده.»[۶۶]

ولی *مصباح‌الهدایه*، در یك مورد، «سماع» را توأماً با «غنا» و به معنی مطلق شنیدن به کاربرده؛ آن جا که گوید:

«جنید، در آخر حال سماع غنا نمی‌کرد.»[۶۷]

استفادهٔ دیگری که متصوّفه از انتخاب کلمهٔ «سماع» کرده‌اند، به کار بردن به معانی و در موارد

---

۶۵. *شرح تعرف*، ج۴، ص ۱۹۶ - ۱۹۷.
۶۶. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۲۰ - ۵۲۱.
۶۷. *مصباح الهدایه*، ص ۱۸۸.

مختلفه است؛ مانند سماع کردن، به سماع آمدن، سماع نهادن و سایر ترکیبات آن، و پوشیده نیست که با یك کرشمه چند کار کردن، نشانه‌ای از حسن تدبیر و کمال اطلاع ■ ذوق است.

ب. احادیث ■ اخباری که صوفیه دربارهٔ سماع آورده‌اند. الف. استاد ابوالقاسم قشیری، دربارهٔ این که رسول اکرم نیز کلماتی موزون و یا نزدیك به اوزان شعری بر زبان آورده‌اند، این خبر را نقل می‌کند:

«أخبَرَنا أبوالحَسَن علیُّ بنُ أحمدَ الأهوازیُّ قالَ أخبَرَنا احمدُ بن عُبَید الصفّار، قالَ حَدَّثَنا الحَرثُ بنُ أبی أسامَه قالَ حَدَّثَنا ابو النَّضر قالَ حَدَّثَنا شعبه عَنْ حمیدٍ قالَ سَمِعْتُ أنساً یقولُ کانَ الأنصارُ یَحفِرونَ الخَنْدَقَ فَجَعَلوا یَقولُونَ:

نَحنُ الّذینَ بایَعوا مُحَمَّدا ■ علیٰ الجهادِ ما بَقینا أبَدا

فَأجابَهُمْ رَسولُ اللهِ صَلَّی اللهُ علیهِ و سَلَّمَ:

اللّهُمَّ لا عَیْشَ إلاّ عَیْشُ الآخِرَه، فَأکرِمِ الأنصارَ و المُهاجِرَه.»[۶۸]

ب. هم قشیری، از علی بن احمد اهوازی، به شش واسطه، از عایشه چنین نقل می‌کند:

«انَّها أنْکَحَتْ ذاتَ قَرابَتِها مِنَ الأنصارِ فجاءَ النبیُّ صَلَّی اللهُ علیهِ و سَلَّمَ فَقالَ أهدَیتُمُ الفَتاةَ؟ فَقالَتْ نعَمْ، قالَ فَأرسَلْتِ مَنْ یُغَنّی، قالَتْ لا، فَقالَ النبیُّ (ص) إنَّ الأنصارَ فیهِمْ غزلٌ[۶۹] فَلو أرسَلْتُم مَنْ یَقولُ أتَیْناکُمْ أتَیْناکُم فَحَیّانا و حَیّاکُمْ.»

ج. از علی بن احمد اهوازی، به شش واسطه، از انس بن مالك، چنین روایت می‌کند:

«قالَ قالَ رسولُ‌اللهِ (ص) لِکُلِّ شیءٍ حِلْیَةٌ و حِلْیَةُ القُرآنِ الصَّوْتُ الحَسَنُ.»

د. از علی بن احمد اهوازی، به چهار واسطه، از انس بن مالك، چنین آورده است:

«قالَ قالَ رَسولُ‌اللهِ: صَوْتانِ مَلْعُونانِ: صوتُ ویْلٍ عِندَ مُصیبَةٍ، ■ صوتُ مِزمارٍ عِندَ نَعْمَةٍ. مفهومُ الخِطابِ یَقتَضی إباحَةَ غیرِ هذا فی غیرِ هذهِ الأحوالِ وإلاّ بَطَلَ التَّخصیصُ.»[۷۰]

ه . «و فی الحَدیثِ انَّ النَّبیَّ صلعم قَرَأ یومَ الفَتحِ فَمَدَّ مَدّاً و إنَّهُ کانَ یُرَجِّعُ.»

و. «و عَنْ مَعاذِ بنِ جَبَل انَّهُ قالَ لِرَسولِ اللهِ صلعم لَوْ عَلِمْتُ أنَّكَ هو ذی تَسْمَعُ لَحَبَّرتُهُ تَحبیراً.» این موضوع، به نقل از *منازل السائرین* در کتاب *مدارج السالکین*[۷۱]، به ابو موسی اشعری نسبت

---

۶۸. خبر و شعر، در *احیاء علوم‌الدین*، اندکی متفاوت است. رجوع شود به: *احیاء علوم‌الدین*، چاپ مصر، ج ۲، ص ۲۵۱؛ ■ مبحث «سماع از نظر غزالی» در کتاب حاضر.

۶۹. در حاشیه، چنین نوشته شده: غزلٌ، ای رَفعُ صوتٍ بمَحاسِنِ العَروسِ لِیُحَبِّبُوها لِبَعْلِها.

۷۰. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

۷۱. ج ۱، ص ٤٨٨.

داده شده است با عبارت: «لو عَلِمْتُ أنَّكَ اسْتَمَعْتَ لَحَبَّرتُهُ لكَ تحبيراً.»

ز. «وقَدْ رُوِیَ عَنِ النبیِّ صلعم انَّهُ قالَ زَیِّنوا القُرآنَ بأصواتِکُمْ. قـالَ الشَّیخُ رَحِمَهُاللهُ یَحْتَمِلُ هذا مَعْنیَیْنِ و اللهُ أعْلَمُ، أحَدُهُما انَّهُ أرادَ بذلكَ أنْ یُزَیِّنَ قِراءَتَهُ لِلقرآنِ و هوَ رَفْعُ صـوتِهِ بقِـراءَةِ القُـرآنِ فَیَحْسُنُ الصَّوْتُ عندَ قراءَتِهِ و یطیبُ النغمة لانَّ القرآنَ کلامُ اللهِ غیرُ مَخلوقٍ فَلا یُزَیِّنُ ذلكَ بصَـوْتِ مَخلوقٍ و نغمةٍ مُکْتَسَبَةٍ، والمَعنی الآخَـرُ یَحْتَمِلُ انَّهُ أرادَ بذلِكَ أیْ زَیِّنوا أصـواتَکُمْ بالقـرآنِ فَیَکـونُ مقدَّماً و مؤخَّراً فی المَعنی کقولِهِ: الحَمـدُللهِ الَّذی أنْزَلَ علیٰ عَبْدِهِ الکِتابَ و لَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً قَیِّماً[۷۲] مَعناهُ مقدَّمٌ و مؤخَّرٌ علیٰ مَعنیٰ أنْزَلَ الکِتابَ علیٰ عبدِهِ قَیِّماً و لَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً،ومِثلُ ذلِكَ فی القُرآنِ کَثیرٌ.»[۷۳]

در جمله، شنیدن شعر مباح است، و پیامبر صلعم شنیده اسـت، و صـحابه رضـوان اللهِ علیهـم گفته‌اند و شنیده: قالَ النبیُّ أصْدَقُ کَلِمَةٍ قالَتْها العَرَبُ قولُ لَبیدٍ. راست‌ترین و موجزترین کلمه‌ای که عرب گفته‌اند از قول لَبید است که هرچه جز خداوند است همه باطل است:

أَلا کُلُّ شَیءٍ ما خَلا اللهَ باطِلُ　　وکُلُّ نَعیمٍ لامَحـالَةَ زائِلُ

همچنین نابغه در محضر رسول اکرم اشعاری خواند که از جملهٔ آنها این دو بیت:

و لاخَیْرَ فی حُکْمٍ اِذا لَمْ یَکُنْ لَهُ　　بَوادِرُ تَحْمی صَفْوَهُ أنْ یُکَدَّرا
ولا خَیْرَ فی أمْرٍ اِذا لَمْ یَکُنْ لَهُ　　حکیمٌ اِذا ما أوْرَدَ الأمْرَ أصْدَرا

پیامبر بدو فرمود: «أحْسَنْتَ ای ابو لیلی، خدای دهانت را تهی مگرداناد.»

نابغه بیش از صد سال زندگی کرد و دندانهایش بهتر از دیگر مردمان برجای بود.[۷۴]

هم رسول خدای منبری برای حسّان در مسجد نهاد که بدان بر می‌شد و می‌ایستاد و کسانی را که به هجو پیغمبر پرداخته بودند، هجو می‌کرد، و پیغمبر می‌گفت: «اِنَّ روحَ القُدُسِ معَ حَسّانَ مادامَ یُنافِحُ عَنْ رَسولِ اللهِ.»[۷۵]

هم پیغمبر اکرم قصیدهٔ کَعْب بن زُهَیْر را شنید و به او جامه (بُرده) خود را جایزه داد.

از اسود بن سریع خواست تا شعری را که در آن به حمد خدای پرداخته است، بخواند.

از شعر اُمَیّة بن أبی الصَّلْت خواست تا برایش خواندند و تا صد بیت شنید.

---

۷۲. ۱/۱۸ و ۲. در قرآن، «عوجا» آخر آیهٔ اول است، و آیهٔ دوم از «قیماً» شروع می‌شود: قَیِّماً لِیُنْذِرَ بَأساً شَدیداً مِنْ لَدُنْهُ و یُبَشِّرَ المُؤمِنینَ الَّذینَ یَعْمَلُونَ الصّالِحاتِ أنَّ لَهُمْ أجْراً حَسَناً ماکِثینَ فیهِ أبَداً.

۷۳. *اللمع فی التصوف*، ص ۲٦۸.

۷٤. *عوارف المعارف*، ص ۱۷۸.

۷٥. همان، ص ۱۷۸.

اعشیٰ از اشعارش بر رسول اکرم خواند و او شنید.

دو بیت از سخن ابو کبیر هذلی را عایشه بر رسول اکرم خواند که چنین سروده:

و مُبَرّیءٍ مِنْ کُلِّ غُبَّرِ حیضَةٍ و فَسادِ مُرْضِعَةٍ و داءِ مغیَلِ
و اِذا نَظَرْتَ اِلیٰ أسِرَّةِ وَجْهِهِ بَرَقَتْ کَبَرْقِ العارِضِ المُتَهَلِّلِ

و بدو گفت: تو بدین بیت سزاوارترینی. رسول به سخن او شاد شد.[۷۶]

پیغمبر اکرم، هنگامی که به سوی مکه باز می‌گشت، کسی این شعر عبدالله بن رواحه را به صورت رَجَز می‌خواند، و در مراجعتش از خیبر حُدا خوانی آن را می‌سرود و پیغمبر گویندهٔ شعر را دعا کرد:

وَاللهِ لَوْلا اللهُ ما اَهْتَدَیْنا لا تَصَدَّقْنا لاصَلَّیْنا
فَاَنْزِلَنْ سَکینَةً عَلَیْنا ثَبِّتِ الاَقدامَ اِنْ لاقَیْنا
اِنَّ الَّذینَ قَدْ بَغَوْا عَلَیْنا اِذا أرادوا فِتْنَةً أبَیْنا
و نَحْنُ اِنْ صیحَ بِنا أتَیْنا بالصِّیاحِ عَوَّلُوا عَلَیْنا
نَحْنُ عَنْ فَضْلِكَ ما اسْتَغْنَیْنا[۷۷]

«اندر اخبار مشهور است که اندر بهشت مر اهل بهشت را سماع باشد، و آن چنان بودکه از هر درختی صوتی و لحنی مختلف می‌آید، چون مؤلف شوند آن اصوات، طبایع را اندر آن لذتی عظیم باشد، و این نوع سماع عام است اندر میان خلق از آدمی غیر آن که زنده‌اند، به حکم آن که روح لطیف است و اندر اصوات لطافتی هست، چون بشنود جنس به جنس مایل شود.»[۷۸]

ح. هم هجویری می‌نویسد:

«فقها متّفقند که چون ادوات ملاهی نباشد و اندر دل فسقی پدیدار نیاید، شنیدن آن مباح است، و بدین آثار اخبار بسیار آرند کما روی عایشه رض قالَتْ عِنْدی جارِیَةٌ تُغَنّی، فَاسْتَأذَنَ عُمَرُ، فَلَمّا سَمِعَتْ حِسَّهُ فَرَّتْ، فَلَمّا دَخَلَ عُمَرُ تَبَسَّمَ رَسولُ‌اللهِ صلعم، فَقالَ لَهُ عُمَرُ ما اَضْحَکَكَ یا رسولَ‌اللهِ؟ قالَ کانَتْ عِنْدَنا جارِیَةٌ تُغَنّی فَلَمّا سَمِعَتْ حِسَّكَ فَرَّتْ، فَقالَ عُمَرُ لا اَبْرَحُ حَتّی اَسْمَعَ ما کانَ سَمِعَ رَسولُ‌اللهِ صلعم، فَدَعا رسولُ‌اللهِ الجارِیَةَ، فَاَخَذَتْ تُغَنّی و رَسولُ‌اللهِ صلعم یَسْتَمِعُ.»[۷۹]

ط. «شیخ گفت روزی عایشه صدّیقه رَضِیَ‌اللهُ عَنْها به نزدیك رسول درآمد از عروسی، رسول

۷۶. *مدارج السالکین*، ج ۱، ص ۴۸۹ - ۴۹۰.
۷۷. همان، ج ۱، ص ۴۸۹ - ۴۹۰.
۷۸. *کشف المحجوب*، ص ۵۱۸ - ۵۲۰.
۷۹. همان، ص ۵۲۳.

صلی‌الله علیه گفت یا عایشه عروسی چون بود؟ خوش بود؟ کسی بود که شما را بیتکی گفتی؟»[۸۰]

ی. «قدْ أمَرَ رَسولُ‌اللهِ (صلعم) بضَربِ الدُفِّ فی العُرْسِ فَقالَ أظْهِروُا النِّکاحَ ولَوْ بضَرْبِ الغِربال. او بلَفْظٍ هذا مَعْناهُ.»[۸۱]

تحقیقی در حرمت و اباحهٔ سماع

تقریباً می‌توان گفت که دربارهٔ سماع، جز از طرف مخالفین صوفیه نظیر ابن جوزی و ابن قیم جوزیه که با تمام آداب و اعمال صوفیه مخالفند، چیزی اظهار نشده، و آنچه فقها دربارهٔ حرمت یا کراهیتش بحث کرده‌اند غناست. از این‌جا، می‌توان به میزان دقت نظر و عمق اندیشه و وسعت پیش‌بینی و حسن انتخاب صوفیانی که سماع گفته و غنا را کنار گذارده‌اند، با آن که در حقیقت هر دو مصداق یك مفهومند، پی برد. حتی پاره‌ای از مشایخ صوفیه که در فقه نیز اقوالشان حجت است، نظیر حجةالاسلام امام محمد غزالی و شیخ‌الاسلام عمر سهروردی، همه‌جا از سماع جانبداری و از غنا مذمت کرده‌اند.[۸۲]

امام محمد غزالی، چنین عقیده دارد:

سماع، حرام محض است برای بیشتر جوانان و کسانی که شهوت دنیا بر آنان چیره شده باشد. چه، سماع تحریك نمی‌کند مگر صفات ناپسندیده‌ای را که بر دل آنان حکمفرماست.

سماع، مکروه است برای کسی که آنچه می‌شنود بر صورت مخلوق تطبیق نمی‌کند، ولی بدین کار عادت کرده، و غالب اوقات، به طریق لهو، بدان مشغول است.

سماع، مباح است برای کسی که جز لذت بردن از صدای خوش از این کار بهره‌ای برنمی‌گیرد.

سماع، مستحب است برای کسی که محبت خدای تعالی براو چیره شده و سماع او را جز بر صفات پسندیده تحریك نمی‌کند.[۸۳]

سهروردی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«و امّا وجهُ مَنعِ الانکار فی السَّماعِ انَّ مُنْکِرَ السَّماعِ علیٰ الاطلاقِ مِنْ غیرِ تفصیلٍ لا یَخلُو مِنْ أحَدِ امورٍ ثَلاثةٍ: امّا جاهِلٌ بالسُّنَنِ و الآثارِ و اما مُغْتَرٌ بِما اتیهُ مِنَ الأعمالِ الأخیارِ و اما جـامدُ الطَّبعِ

۸۰. *اسرارالتوحید*، ص ۲۷۷.

۸۱. *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۲۰۶.

۸۲. رجوع شود به کتاب سماع در *احیاءالعلوم*، ص ۱۸۵ به بعد؛ یا ترجمهٔ آن در این رساله؛ و *عوارف المعارف*، حاشیهٔ *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۱۳۳.

۸۳. *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۲۱۰.

لا ذوقَ لَهُ فَيُصِرُّ علیٰ الانکارِ.»[۸۴]

کلاباذی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«السّماعُ استجمامٌ مِنْ تَعَبِ الوَقْتِ و تنفسُ أربابِ الأحوالِ و الاستحضارُ لِلأَسرارِ لِذَوِی الأشغالِ.»

«... اما این سه گروه که سماع را اختیار کرده‌اند، مجتهدان و مریدان، از بهر آسودن از رنج وقت و خواندن احوال از بهر نفس، و خداوندان اسرار، از بهر حاضر گردانیدن سر از پراکندگی اشغال به وقت ضرورت اختیار کرده‌اند. چون دانستند اگر ما ساعتی راحت طلب نکنیم هلاك گردیم، ضرورت وقت را این سماع را پیش آوردند؛ چنان که کسی از گرسنگی هلاك خواهد شدن مردار خورد، یا از تشنگی هلاك خواهد شدن می خورد. و حلال گشتن می، خود تا ضرورت به جایی رسد که بیم هلاك باشد بخورد، و اگر حال این نبودی، حرام بایستی. پس چون حال ضرورت نباشد، مردار برایشان حرام است. پس چون حال ضرورت باشد، مردار به قدر ضرورت بر ایشان مباح گردد. و سماع همچنین است، اگر در خیر و طاعت باشد حلال است، اما چون غزل و قضیب باشد معصیت گردد، مگر که حال ضرورت گردد؛ آنگاه به قدر ضرورت مباح گردد. چون آن ضرورت زایل شود، حرام گردد. و هر کس که تلهّی را سماع کند حرام است، سماعش همچون مزامیر است؛ اگر حرام دارد و استماع کند فاسق است، و اگر حلال دارد کافر است. دین و مذهب و اعتقاد بزرگان، این است که یاد کردیم.»[۸۵]

«کسی باشد که او را سماع مباح معصیت گردد، و نیز باشد که کفر گردد، چون سماع قرآن که با غفلت معصیت گردد و به استخفاف کفر گردد، و سماع قرآن مباح به ذات خویش در شریعت و دلیل آن قول خداست که می‌گوید: و نُنَزِّلُ مِنَ‌القُرآنِ ما هوَ شِفاءٌ و رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنینَ و لایَزیدُ الظّالِمینَ اِلاّ خَساراً.[۸۶] همان قرآن، اهل حرمت را شفا گشت و اهل بی‌حرمتی را خساره باشد، که کسی بیتی را سماع کردن آن بیت در اصل شریعت معصیت نه و او را معصیت گردد چون به لهو سماع کند، و باشد که کفر گردد چون به تشبیه سماع کند، و باشد که توحید گردد چون به حال و محبت سماع کند.»[۸۷]

بیان غزالی در *کیمیای سعادت*، در آغاز بحث حرمت و اباحهٔ سماع، بسیار لطیف و دلکش است،

۸۴. *عوارف المعارف*، ج ۲، ص ۱۱۹.

۸۵. *شرح تعرف*، ج ٤، ص ۱۹۸ - ۲۰۰.

۸۶. ۸۲/۱۷.

۸۷. *شرح تعرف*، ج ۳، ص ۹۱.

آن‌جا که می‌نویسد:

«و علما را خلاف است در سماع که حلال است یا حرام. □ هر که حرام کرده است از اهل ظاهر بوده است که وی را خود صورت نبسته است که دوستی حق‌تعالی به حقیقت در دلی فرود آید. چه، وی چنین گوید که: آدمی جنس خود را دوست تواند داشت، اما آن را که نه جنس وی بود و نه هیچ مانند وی بود، وی را دوست چون تواند داشت؟ پس نزدیك وی در دل جز عشق مخلوق صورت نبندد، و اگر عشق خالق صورت بندد بنابر خیال تشبیهی باطل باشد. بدین سبب، گوید که سماع یا بازی بود یا از عشق مخلوقی بود، □ این هر دو در دین مذموم است. و چون وی را پرسند که معنی دوستی خدای تعالی که بر خلق واجب است چیست؟ گوید: فرمانبرداری و طاعت داشتن. و این خطایی بزرگ است که این قوم را افتاده است، و ما در کتاب محبت از رکن منجیات این پیدا کنیم.

«اما این‌جا می‌گوییم که حکم سماع از دل باید گرفت، که سماع هیچ‌چیز در دل نیارد که نباشد، بل آن را که در دل باشد بجنباند. هر که را در دل چیزی است که آن در شرع محبوب است و قوت آن مطلوب است، چون سماع آن را زیادت کند، وی را ثواب باشد، و هر که را در دل باطلی است که در شریعت آن مذموم است، وی را در سماع عقاب بود، و هر که را دل از هر دو خالی است، لیکن بر سبیل بازی شنود و به حکم طبع بدان لذت یابد، سماع وی را مباح است.»[۸۸]

و همین مطلب را مولوی به زیباترین صورت بیان می‌کند:

سماع آرام جان زندگان است کسی داند که او را جان جان است
کسی خواهد که او بیدار گردد که او خفته میان بوستان است
و لیك آن کو به زندان خفته باشد اگر بیدار گردد در زیان است
سماع آن جابکن کان‌جاعروسی است نه در ماتم که آن جای فغان است
کسی کو جوهر خود را ندیدست کسی کان ماه از چشمش نهان است
چنین کس را سماع و دف چه باید؟! سماع از بهر وصل دلستان است
کسانی را که روشان سوی قبله‌ست سماع این جهان □ آن جهان است
خصوصاً حلقه‌ای کاندر سماعند همی گردند و کعبه در میان است
اگر کان شکر خواهی همان است ور انگشت شکر خود رایگان است[۸۹]

استاد همایی، در تحقیقی که راجع به حرمت و اباحهٔ سماع کرده‌اند، چنین می‌نویسند:

۸۸. *کیمیای سعادت*، ص ۳۷۰ - ۳۷۱.

۸۹. *کلیات شمس*، ج ۱، ص ۲۰۳.

«وجد و سماع که میان همهٔ طوایف صوفیه کم‌وبیش رسمی متداول بوده و اکنون هم میان فرقه‌ها به استثنای معدودی مستصوفان قطب‌نما و کسانی که از بیم غوغا حفظ ظاهر شرع می‌کنند معمول و مرسوم است، یکی از موارد اختلاف شدید ما بین صوفی و متشرّع شمرده می‌شود.

«فقهای متشرّع در مذهب شیعه اکثر سماع را به عنوان غنا حرام می‌دانند، و بعضی به کراهت و برخی به اباحه و جواز بدون کراهت فتوی داده‌اند.

«اما فقهای اهل سنت فرقهٔ شافعیّه، به طوری که در کتاب *شهادات شرح منهاج الطالبین* که از کتب معتبر این فرقه است تصریح شده، مشهور غنا را حرام نمی‌دانند (و لَیْسَ بحَرام علی المَشهور) و صریحاً فتوی می‌دهند که تغنّی به اشعار مباح است، مگر در مواردی که مشتمل بر فحش و هجو باشد. دف زدن در عروسی و ختان را نیز جایز می‌دانند. از غنا بالاتر، رقص را نیز حرام نمی‌دانند، مگر آن که شبیه فعل مخنّثان باشد. و لیکن استعمال آلات لهو و طرب را، مثل تار و کمانچه و طنبور، حرام می‌شمارند.

«ابوالفرج ابن جوزی، در کتاب *تلبیس ابلیس*، فصلی مشبع و مستوفی در بارهٔ غنا و سماع و وجد و رقص صوفیان آورده، و همهٔ این اعمال را از نظر شرعی حرام دانسته است. دربارهٔ غنا و سماع، مذاهب اربعهٔ اهل سنت را ذکر می‌کند و می‌گوید: اما احمد بن حنبل، غنا در عصر او انشای قصاید زُهدیّات بوده که با تغنّی و لحن خوانده می‌شده، و روایاتی که از وی در این باره وارد شده مختلف است. و اختلاف روایات حنبلیّه فقط راجع به تغنّی زُهدیّات است، و گرنه غنای معمول زمان ما (یعنی زمان ابن جوزی متوفی ۵۹۷) نزدیك احمد حنبل محظور و حرام است. اما مالك بن انس، برخلاف اهل مدینه که غنا را مباح می‌دانستند، در بعض روایات، آن را از افعال فاسقان خوانده است. اما ابوحنیفه، با این که شرب نبیذ را مباح می‌داند، غنا را از گناهان شمرده، و فقهای بصره و کوفه هم عموماً آن را مکروه دانسته‌اند، غیر از عبدالله بن حسن عنبری که به اباحه فتوی داده است. اما شافعی، در بعضی روایات، غنا را لهو مکروه شبیه به باطل خوانده، و غالب قدمای شافعیّه حکم به کراهت کرده، و گروهی از متأخران آن را مباح دانسته‌اند. (*تلبیس ابلیس*، ص ۲۲۸ به بعد، چاپ مصر)

«بالجمله، عقیدهٔ فقهای اهل سنت در این موضوع، مختلف است. جمعی به تحریم و برخی به کراهت و گروهی به اباحه و رخصت و بعضی به تفصیل مابین مورد حرمت و رخصت رأی داده‌اند.

«از جمله فقهای نامدار شیعه که به عقیدهٔ اباحه و رخصت شهرت دارند و عقیدهٔ آنها در مقابل فتاوی دیگر در کتب فقه‌استدلالی ازقبیل *مفتاح‌الکرامه* و مکاسب شیخ انصاری و همچنین در کتب تراجم مانند روضات میرزا محمد باقر خوانساری اصفهانی نقل شده، دو تن فقیه محدث مشهور قرن یازدهم هجری است: یکی ملامحسن فیض محدث کاشانی متوفی ۱۰۹۱، و دیگر ملامحمدباقر

سبزواری متوفی ۱۰۹۰ هجری قمری.

«محدث کاشانی، در کتاب *وافی*، بعد از نقل اخبار و روایات مختلف دربارهٔ غنا، می‌گوید که از مجموع ادلّه چنین مستفاد می‌شود که حرمت غنا مخصوص است به مواردی که مشتمل بر امری حرام از فسوق و معاصی باشد؛ از قبیل لعب به آلات لهو ▪ گفتار دروغ و باطل و بلند شدن آواز زن و کشف محاسن او در حضور مردان نامحرم بدان گونه که در عهد خلفای اموی و عباسی متداول بوده است. وگرنه خود غنا فی‌نفسه، بدون اقتران به محرمات شرعیه، از محرُمات ذاتی شمرده نمی‌شود، و تغنّی به اشعاری که متضمن مصالح دینی و اخروی و موجب توجه به زهد ▪ عبادت و رغبت در خیرات باشد حرام نیست.

«ملا محمد باقر سبزواری، رساله‌ای مخصوص در غنا تالیف کرده ▪ با ملامحسن فیض همعقیده شده است.

«شیخ علی شهیدی (شیخ علی بن شیخ محمد بن شیخ حسن) صاحب *حاشیه بر شرح لمعه* که از معاصران فیض و سبزواری است نیز رساله‌ای در حرمت غنا به ردّ قول فیض ▪ سبزواری نوشته و بر آنها سخت تاخته و تشنیعات عجیب بر سبزواری رانده ▪ معتقدان اباحهٔ غنا و سماع را به حد کفر رسانده است.

«جمعی از علما و دانشمندان صوفیه از قبیل شیخ ابوطالب مکی در *قوت‌القلوب* و امام ابوالقاسم قشیری در *رسالهٔ قشیریه* و امام محمد غزالی در *احیاءالعلوم* و *کیمیای سعادت* و ابو نصر سراج طوسی در کتاب *اللمع* ▪ ابوالحسن غزنوی در *کشف المحجوب* و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در *عوارف‌المعارف* و ابو ابراهیم بخاری در شرح کتاب *التعرف لمذهب التصوف* و امثال ایشان از علمای متصوفه، سعی کرده‌اند که تصوف را با تشرّع ▪ طریقت را با شریعت وفق داده جواز و اباحهٔ سماع و غنا را علاوه بر جهت ذوقی و عرفانی از جنبهٔ شرعی نیز با ادلّهٔ شرعیّه از آیات و اخبار و سیرهٔ صحابه و تابعین اَخیار ثابت کنند.

«شیخ ابوطالب مکی (متوفی ۳۸٦) در *قوت‌القلوب*(ج ۳)، درضمن فصل (مخاوف المحبین و مقاماتهم فی الخوف، ص ۹۰ به بعد) وارد بحث سماع و غنا شده و عقیدهٔ اباحه را پذیرفته است با همان شرط که از محدث کاشانی نقل شد، یعنی در صورتی که سماع و تغنّی مقترن با محرّمات شرعیّه نباشد. وی، در اثنای فصل مزبور، روایات و حکایاتی مبتنی بر جواز سماع نقل می‌کند و یکجا می‌گوید که از زمان عطاء بن ابی رباح تا زمان ما پیوسته این رسم که در حجاز معمول بوده که در ایام تشریق که افضل ایام سال برای عبادت است سماع کنند و تاکنون هیچ یک از علما بر این عمل انکار نداشته‌اند.

«امام محمد غزالی، در *احیاءالعلوم* (ج ۲، کتاب آداب السماع و الوجد) شرحی مشبع در وجد و

سماع نوشته و اقوال و دلایل حرمت و کراهت و اباحهٔ سماع را نقل کرده و خود به دلایل چند استحسانی و فقاهتی جانب اباحه را ترجیح داده است. در *کیمیای سعادت* نیز فصلی مفصل نگاشته و عقیدهٔ خود را مبتنی بر جواز و اباحهٔ سماع ذکر کرده است. نگارنده، در کتاب *غزالی نامه*، عقیدهٔ او را به شرح نقل کرده‌ام.

«شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی، چهار باب (باب ۲۲ - ۲۵) از کتاب *عوارف المعارف* را به بحث در سماع اختصاص داده و به تفصیل سخن رانده و با ادله و شواهد عقیدهٔ بزرگان صوفیه را در اباحهٔ وجد و سماع اثبات کرده است. و همچنین علمای بزرگ دیگر از متصوفه که نام بردیم در تالیفاتشان فصلی خاص در موضوع غنا و سماع آورده و همگی از روی دلایل شرعی معتقد به رخصت و اباحه شده و این طور استنباط کرده‌اند که غنا و سماع ذاتاً حرام نیست، مگر آن که مقترن به امر محرّم عارضی باشد. و در این صورت هم حرمت بالذات متعلق به مقارنات می‌شود نه به اصل کیفیت سماع.

«و بعضی از این طایفه، قدم بالاتر گذارده، در بعض موارد حکم به استحباب و وجوب کرده و گفته‌اند که غنا خود حکمی شرعی ندارد و مانند پاره‌ای از عناوین دیگر از قبیل بیع و نکاح و امثال آن موضوع احکام خمسهٔ تکلیفیه واقع می‌شود، و حکم شرعی آن از وجوب و حرمت و کراهت و ندب و اباحه، به حسب موارد فرق می‌کند.

«منشأ اختلاف فقها، اختلاف روایاتی است که دربارهٔ غنا و مغنّی در هر دو طریقهٔ شیعه و سنّی روایت شده، و از یك دسته اخبار حکم اباحه و رخصت و از یك دسته منع و انکار مستفاد می‌شود. اتفاقاً، در هر دو جانب منع و رخصت، اخبار صحیح داریم. از این جهت، گروهی جانب منع و انکار را گرفته بر حرمت فتوی داده‌اند، و جمعی جانب رخصت را ترجیح داده، و بعضی برای جمع میان اخبار به کراهت معتقد گشته، و پاره‌ای به تفصیل قایل شده موارد غنا و اغراض مغنّیان و مستمعان را مناط حکم قرار داده‌اند.

«از فقهای شیعه، کسانی که قایل به تحریم غنا شده، غالب دو مورد را استثنا کرده جایز شمرده‌اند: یکی حدای ابل، و دیگر تغنّی زن در زفاف به شرط این که برای مرد نامحرم نباشد (مکاسب شیخ انصاری و *مسالك* شهید ثانی). و از فقهای سنّی، آنها که فتوی به حرمت داده، غالباً علاوه بر دو مورد مذکور، بعض موارد دیگر را از قبیل غنای حجیج و حماسه‌های مهیج و تغنّی به اشعار متزهّدان (این گونه اشعار را زهدیّات می‌گویند) و نشیدهای اعراب حتی اگر با دَفّ باشد استثنا کرده داخل در امور جایز و مباح شمرده‌اند (*تلبیس ابلیس* ابن جوزی). و همهٔ فقها متّفقند که غنا در صورت داشتن مفسدهٔ شرعی، محظور و حرام است.

«از فقهای شیعه، شهید ثانی، در *مسالك*، راجع به اختلاف اخبار و این که در هر دو جانب روایات

صحیحه داریم و باید مابین روایات مختلف جمع کرد می‌گوید: ذَهَبَ جماعةٌ مِنَ الاَصحابِ مِنْهُم العَلاّمَةُ فی *التذکرة* الی تحریمِ الغناءِ مطلقاً اِستناداً اِلی اَخبارٍ مطلقةٍ - و وجوبُ الجمعِ بینَها و بینَ ما دلَّ علیٰ الجوازِ هنا مِنَ الاَخبارِ الصَّحیحةِ متعینٌ حذراً من اطراحِ المقیدِ.

«صاحب *حدائق*، عقیدهٔ فیض و سبزواری و اخباری را که مورد تمسک برای اباحه است و همچنین اخبار مخالف را که دلیل قایلان به حرمت است به تفصیل نقل کرده و جانب حرمت را ترجیح داده و ادلهٔ جواز را جواب داده است.

«صاحب *مفتاح‌الکرامه*، مدعی است که در موضوع غنا احصا کرده است و می‌گوید که مدرك فیض کاشانی و محقق سبزواری در اباحهٔ غنا دوازده خبر، و مدرك قایلان به حرمت مطلق بیست و پنج خبر است. و سه روایت نیز دلیل بر تحریم استماع غنا و پنج روایت هم دلیل بر تحریم ثمن مغنّیه وارد است.

«اما از کتب اهل سنّت، بعد از *احیاءالعلوم* و پیش از *عوارف‌المعارف*، از همه بیشتر و مفصل‌تر در کتاب *تلبیس ابلیس* ابن جوزی اخبار مختلف به طرق اهل سنّت نقل شده، و شمارهٔ این روایات، خیلی بیش از آن مقدار است که در کتاب *مفتاح‌الکرامه* به طرق شیعه احصا کرده است.

«ابن جوزی، در این موضوع، به تفصیل بحث کرده و اخبار مختلف متعارض را آورده، و خود قایل به تحریم شده، و عقیده و ادلهٔ غزالی و ابوطالب مکی و گروه دیگر از این طبقه علمای متصوف را نقل و رد کرده و بر ایشان سخت تاخته است.

«بالجمله، اختلاف عقاید فقهای شیعه و سنّی دربارهٔ غنا، بیشتر از این جهت ناشی است که اخبار و روایاتشان در این موضوع کاملاً مختلف و متعارض است، و کسانی که به جواز اعم یا کراهت یا به تفصیل و فرق میان موارد معتقد شده خواسته‌اند مابین اخبار متعارض جمع کرده باشند.

«نگارندهٔ این سطور جلال‌الدین همایی می‌گوید که از مجموع ادلّه، چنین مستفاد می‌شود که غنا، خواه از مقولهٔ فعل باشد یعنی برکشیدن آواز با ترجیع طرب‌انگیز چنان که شهید ثانی در *مسالك* آورده است (الغِناءُ بالمَدِّ مَدُّ الصَّوْتِ المُشْتَمِلُ علیٰ التَّرجیعِ المُطرِبِ) و خواه از مقولهٔ کیف باشد یعنی آواز طرب‌انگیز چنان که در *قاموس* ضبط می‌کند (الغناء کَکِساء مِنَ‌الصَّوْتِ ما طُرِبَ بِهِ) یا به معنی (سرود) به طوری که در *صراح‌اللغه* تفسیر کرده است، به هر معنی که باشد بالذات موضوع حکم شرعی نیست و آن را در ردیف موضوعاتی نباید شمرد که حکم شرعی متعلق به طبیعت کلیّه شده باشد بدون رعایت خصوصیات موارد، بلکه در صورت تحقق موضوع، تابع متعلقات و مقترنات و اغراض و احوال و دیگر از امور مؤثر در کیفیت قول و سماع است. پس در صورتی که مقترن به مفسدهٔ شرعی یا عقلی باشد، از قبیل ملاهی و مناهی و لغو و باطل و تهییج شهوات ردیه و امثال آن، حرام است. اما در جایی که خالی از مفسده یا متضمن مصلحتی شرعی و عقلی باشد، از قبیل

معالجهٔ بیمار و انصراف خاطر از علایق شوم دنیوی و توجه به امور ممدوح معنوی و امثال آن، حکم به تحریم مطلق نتوان کرد. منشأ اختلاف روایات هم شاید اختلاف در همین گونه اغراض و مقترنات باشد.

«آن که گفتیم در صورت تحقق موضوع، به این نظر است که اصل موضوع غنا امری محقق و مسلّم نیست، و عرف در تشخیص موضوع غنا به قول فقها مختلف و مضطرب است. چه، موسیقی و غنا و الحان مطرب و مهیج، نزدیك اقوام و ملل، کاملاً اختلاف دارد؛ چه بسا که لحنی برای یك قوم طرب انگیز و هیجان‌خیز و در پیش قوم دیگر اصلاً مکروه و نامطبوع باشد. از آداب و عادات و غرایز و وجدانیات ملل و اقوام گذشته، اصناف و افراد یك ملت هم در ذوق و احساس الحان و اصوات مختلفند. بالجمله، موضوع غنا، چنان که خود فقها هم متعرّض شده‌اند، موضوعی ثابت و محرز نیست، و عرف و عادت در تعیین موضوع، اضطراب دارد.

«از آیات قرانی هم آیه‌ای که صریح در حرمت موضوع مطلق باشد نداریم. چه، آیاتی که مورد تمسك قایلان به حرمت شده است از قبیل (و مِنَ النّاسِ مَنْ یَشتَری لَهْوَ الحَدیثِ لِیُضِلَّ بِهِ عَنْ سَبیلِ اللهِ بِغَیْرِ عِلمٍ[۹۰]) و (اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ[۹۱]) و (لا یَشْهَدُونَ الزُّورَ[۹۲]) که در کتب فقه و تفسیر شیعه از قبیل *آیات الاحکام* جزایری و *مکاسب* شیخ انصاری و *تفسیر ابوالفتوح رازی* متعرض شده‌اند، هیچ کدام صریح در تحریم سماع و غنای مطلق نیست، و همچنین آیات دیگر از قبیل (و استَفْزِزْ مَنِ استَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ[۹۳]) و (أَنْتُمْ سامِدُونَ[۹۴]) که علاوه بر آیات مزبوره، دلیل فقهای سنی از قبیل ابن جوزی در تحریم غنا و سماع شده است.

«اخبار و روایات هم به طوری که گفتیم مختلف و متعارض است. از لحن همان اخبار نیز که منشأ قول به تحریم شده است، حرمت ذاتی مطلق استفاده نمی‌شود. بلکه مدار حکم به دست می‌آید که تحریم از جنبهٔ لهو و لغو و باطل است نه راجع به کیفیت تغنّی و سماع. چیزی که هست بعضی از مدار و مناط حکم علیّت فهمیده و گفته‌اند که تحریم شارع برای این است که غنا را از افراد لهو و لعب و لغو و باطل قرار داده و در حقیقت کبرای قیاس را ذکر کرده نه این که مقصودش این باشد که حرمت دایر مدار لهو و لعب است، و اگر از غنا مقصود لهو نباشد، حرمت نخواهد داشت. هرچه گو

۹۰. ۶/۳۱.

۹۱. ۳۰/۲۲.

۹۲. ۷۲/۲۵.

۹۳. ۶۴/۱۷.

۹۴. ۶۱/۵۳.

باش، فرض تحریم به واسطهٔ لهو و لعب است نه به واسطهٔ اصل موضوع.

«شیخ مرتضی انصاری رَحِمَهُ‌الله با این که ظاهراً در موضوع غنا با فیض دمساز و همآواز نیست، در کتاب مکاسب گوید: فَالمُحَصَّلُ مِنَ الادِلَّةِ حُرْمَةُ الصَّوْتِ المُرَجَّعِ فیهِ علیٰ سَبیلِ اللَّهْوِ فَکُلُّ صوتٍ یَکونُ لَهْواً بکیفیَّةٍ و معدوداً مِنْ اَلحانِ اَهلِ الفُسوقِ و المَعاصی فَهُوَ حرامٌ و اِنْ فُرِضَ اَنَّهُ لَیْسَ بغناء و کُلُّ ما لا یُعَدُّ لَهْواً فَلَیْسَ بحَرامٍ و اِنْ فُرِضَ صِدقُ الغِناءِ علَیْهِ فَرْضاً غیرَ مُحَقَّقٍ لِعَدَمِ الدَّلیلِ علیٰ حُرْمَةِ الغِناءِ اِلاّ مِنْ حَیْثُ کَوْنِهِ باطلاً و لَهْواً و لَغْواً و زُوراً.

«مقصود شیخ انصاری ظاهراً بیان علت تحریم است نه قول به تفصیل چنان که بعض متأخران فهمیده‌اند. از طرف دیگر می‌توان گفت که اخبار غنا اصلاً متعارض نیستند، بلکه در یك مورد مخصوص که اقتران به محرّمات باشد، صریحاً تحریم شده، و در موردی که مقترن به محرمات نباشد حکم به جواز داده است. پس هر کدام از دو دسته روایات، ناظر به موردی خاص است، و از این جهت، تعارض نخواهد داشت. و در صورتی هم که تعارض را مسلّم بدانیم، می‌گوییم که اخبار متعارض متساقطند. و چون دلیل مسلّمی از کتاب و لغت و اجماع در دست نیست، متوسل به اصل عملی باید شد. و برگشت امر خواه به شبهات حکمیّه و خواه به شبهات موضوعیّه باشد، از مجاری اصل برائت خواهد بود. وانگهی میان فقها و اصولیان مسلم است که تا ممکن باشد جمع ما بین متعارضات را بهتر از طرح دانند. و اگر بخواهیم میان اخبار متعارض جمع کنیم، حکم به تحریم مطلق در عموم افراد نتوانیم کرد.

«اما قایلان به تحریم مطلق در فرقهٔ شیعه اولاً مدعی اجماع شده و ثانیاً برای دلیل استنباط خود می‌گویند که از روی اجماع و مجموع ادلهٔ سنّت و کتاب، علم اجمالی داریم بر این که یك فرد از افراد غنا مسلماً تحریم شده است، نهایت آن که ما بین افراد متعدد مشتبه تردید داریم، و در این صورت، باید به حکم علم اجمالی، از همهٔ موارد مشتبه مشکوك مانند دیگر شبهات محصوره به قاعدهٔ اشتغال اجتناب کنیم.

«این استدلال، در صورتی قابل قبول است که اولاً حصول علم اجمالی را مسلّم بدانیم. چه، ممکن است که مخالف اصلاً منکر علم اجمالی بشود و بگوید که اجماع محقق نیست و از کتاب سنّت هم چنین علمی در این موضوع حاصل نمی‌شود. یا بگوید که محصّل ادلهٔ کتاب و سنّت علم تفصیلی است، یعنی حکم تحریم بدون شك و شبهه در مورد اقتران به ملاهی و مناهی است، و در موارد دیگر شکی در رخصت و اباحه نیست، و در صورتی که شکی باشد بدوی است که حکمش به برکت اصل برائت معلوم می‌شود.

«و ثانیاً علم اجمالی را منجز تکلیف بدانیم. چه، در این باره که علم اجمالی منجز حکم تکلیفی است یا نه، مابین اصولیان اختلاف است. و ثالثاً علم اجمالی را قابل انحلال ندانیم. چه، ممکن

است گفته شود که علم اجمالی در این مورد نظیر اقل و اکثر ارتباطی منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می‌شود، و شک بدوی بی شبهه مجرای اصل براءت است.

«باری، در این باره، سخن بسیار ▪ قیل و قال فراوان است، و این‌جا بیش از این مقدار بحث در این موضوع شایسته نیست. اینک، به نقل گفتار بعضی دانشمندان صوفیه می‌پردازم:

«دانشمندان صوفیه، جهات شرعی را از نظر دور نمی‌دارند و با رعایت جنبهٔ شرعی می‌گویند که سماع و غنا در جایی که مقترن به ملاهی و مناهی و ملازم با مفسدهٔ شرعی باشد حرام است، ▪ بعضی در این‌باره مبالغه کرده‌اند.

«شیخ ابوطالب مکی، در *قوت‌القلوب*، سماع را به حسب موارد ▪ اغراض مستمعان، به حرام و حلال ▪ مشتبه تقسیم کرده است به این عبارت: فی السَّماعِ حَرامٌ و حَلالٌ و شبهةٌ. فَمَنْ سَمِعَهُ بنَفْسٍ بمُشاهدةِ هویً و شهوةٍ فَهُوَ حرامٌ و مَنْ سَمِعَهُ بمَعْقُولِهِ علیٰ صفةِ مباحٍ مِنْ جاریَتِهِ و زوجتِهِ کانَ شبهةً لِدُخولِ اللهْوِ فیهِ و فَعَلَ هذا بَعْضُ السَّلَفِ مِنَ التّابِعینَ و مَنْ سَمِعَهُ بقَلبٍ بمُشاهَدَةِ مَعانٍ تَدُلُّهُ علیٰ الدَّلیلِ ▪ تُشْهِدُهُ طُرُقاتِ الجَلیلِ فَهذا مباحٌ و لا یَصِحُّ الاّ لاَهْلِهِ مِمَّنْ کانَ لَهُ نصیبٌ مِنْهُ. در *کشف‌المحجوب* (صفحهٔ ۵۰۸ - ۵۴۶) در سماع و اقسام و آداب آن گفت و گو می‌کند و یک‌جا می‌نویسد: هر که گوید که مرا به الحان و اصوات و مزامیر خوش نیست، یا دروغ می‌گوید یا نفاق می‌کند و یا حس ندارد، و از جملهٔ مردمان ▪ ستوران برون باشد. منع گروهی از آن بدانست که رعایت امر خداوند کنند، و فقها متّفقند که چون ادوات ملاهی نباشد و اندر دل فسقی پدیدار نیاید، شنیدن آن مباح است، و بدین آثار و اخبار بسیار آرند. (صفحه ۵۳۳)

«در شرح کتاب *التعرف لمذهب التصوف* (اواخر جلد ٤، صفحهٔ ۱۹۵ به بعد) فصلی در سماع دارد و یک جا می‌نویسد: ‹ سماع چون لهو ▪ طرب باشد، آن خود حرام و معصیت است، ▪ هر که حرام و معصیت استعمال کند ▪ حرام دارد فاسق است، ▪ هر که حلال دارد کافر است.› و در جای دیگر، باز این معنی را تکرار می‌کند: ‹ هر کس تلهّی را سماع کند حرام است. سماعش همچو مزامیر است، اگر حرام دارد ▪ استعمال کند فاسق است، و اگر حلال دارد کافر است. مذهب ▪ اعتقاد بزرگان، این است که یاد کردیم.› در متن کتاب حاضر، خود عزالدین محمود رَحِمَهُ‌الله، عقاید ▪ اقوال مشایخ بزرگ را دربارهٔ سماع به تفصیل نقل کرده است. بیش از این، به نقل اقوال نمی‌پردازیم. ناگفته نماند که به عقیدهٔ نگارنده، سماع ▪ وجد ▪ رقص ▪ خرقه پاره کردن و امثال این کارها، مثل بسیاری از آداب دیگر صوفیان، در آغاز امر چنین بوده که از سالکی مجذوب از خود بی خبر، در حال جذبه و استغراق عملی سر زده، و آنگاه دیگران به تقلید، عمل او را جزو سنن و آداب معمولهٔ اهل سلوك درآورده، ▪ رفته رفته کار به دست مقلدان خام افتاده و زاغان سیاه به دغلکاری بانگ بازان سپید آموخته‌اند:

بر سماع راست هر تن چیر نیست — طعمهٔ هر مرغکی انجیر نیست
خاصه مرغ مردهٔ پوسیده‌ای — پرخیالی اعمی بی‌دیده‌ای.»[95]

اینک بحث دلکش ■ ممتع غزالی[96] دربارهٔ حرمت و اباحهٔ سماع که جامع‌ترین گفتار در این باره است، به ترجمه از کتاب *احیاءعلوم‌الدین* آورده می‌شود. باشد که سخن عالم و مفتی و فقیه مسلمی چون امام غزالی، در رفع بسیاری از شبهات، خواستاران را سودمند افتد.

نظر غزالی نسبت به حرمت و اباحهٔ سماع

سپاس خداوندی را که دل دوستان به آتش محبت خویش بسوخت و همت و روان ایشان را به شوق دیدار خود بنده و فرمانبردار ساخت. دیدگان خرد آنان را به ملاحظهٔ جمال خویش معطوف ساخت تا آن جا که از بوی نسیم وصال سرمست شدند و دلهایشان از دیدن انوار جلال واله و حیران ماند. پس در دو کون، جز او چیزی ندیدند، و در دو جهان، جز وی یاد نکردند. اگر صورتی در برابر دیدگانشان جلوه‌گری کرد، خردشان به مصوِّر پرداخت و اگر نغمه‌ای به گوششان رسید، دلشان به جانب محبوب گرایید، و اگر آهنگی جنباننده یا بی‌تاب کنندهٔ شادی‌بخش یا غم‌انگیز، مشوق یا مهیج شنیدند، جنبش آنان نبود مگر به سوی خدا و بی تابیشان مگر برای او و شادیشان مگر به واسطهٔ او و غمشان مگر در او و شوقشان مگر بدانچه نزد اوست و انگیزششان مگر به سوی او و گذارشان مگر در کوی او. از اوست سماعشان و به سوی اوست استماعشان، و از غیر او چشم و

۹۵. ذیل *مصباح الهدایه*، ص ۱۷۹ - ۱۸۶.

۹۶. ابوحامد محمد بن محمدبن محمد غزالی، در کتاب *احیاء علوم الدین* که از امهات کتب جهان به شمار می‌آید، و هم در تالیف دیگر خود که *کیمیای سعادت* نام دارد و می‌توان گفت ترجمه و تلخیصی از *احیاءالعلوم* است، فصلی را به سماع و وجد اختصاص داده، و چنان که در مقدمهٔ کتاب *احیاءالعلوم* گوید، خواسته است علمای ظاهر بین را که از مغز به پوست و از آب به سراب گراییده‌اند به منهج صواب اشنا سازد و از چهرهٔ حقیقت نقاب برافکند.

احیاءالعلوم، به چهار قسمت تقسیم شده: ربع اول عبادات، دوم عادات، سوم مهلکات و چهارم منجیات است، ■ هر ربعی به ده کتاب تقسیم می‌شود، و بدین ترتیب، مجموع *احیاءالعلوم* از چهل کتاب تشکیل گردیده است.

کتاب وجد ■ سماع که در این جا مورد حاجت و محل بحث است و به ترجمهٔ فارسی آن اقدام شده کتاب هشتم از ربع عادات آن است. کتب دیگری که این ربع را تشکیل می‌دهد، به ترتیب عبارت است از: آداب اکل و شرب، آداب نکاح، احکام کسب، حلال و حرام، آداب صحبت ■ معاشرت با اصناف مردمان، عزلت، آداب سفر، امر به معروف و نهی از منکر، آداب زندگانی و اخلاق نبوت.

گوششان فروبسته و باز گرفته است.

اینانند گروهی که خدای به دوستی خویششان برگزیده و از میان برگزیدگان و پاکانش اختیار کرده است. و رحمت و درود بسیار بر محمد باد که به پیامبری برانگیخته شد، و برخاندان و پیروان او که رهبران و پیشوایان حقّند.

* * *

اما بعد، دل و سرشت خزانهٔ اسرار و کان گهر است. ولی همان طور که آتش در آهن و سنگ و آب در زیر خاك و کلوخ نهفته است، گوهرها نیز در دل پنهان است، و برای آشکار ساختن آنها، جز افروزینهٔ سماع راهی، و جهت نفوذ کردن در دلها، جز دهلیز گوش روزنه‌ای نیست. آهنگهای موزون و فرحبخش، آنچه در ضمیر است به خارج می‌کشاند و نیك و بد آن را آشکار می‌سازد. چه، هنگام تحریك دل، هرچه در اوست ظاهر می‌شود. همان طور که از کوزه جز آنچه در اوست نمی‌تراود.

سماع، برای دل، محکی صادق و معیاری ناطق است. نسیم سماع، بر دلی نمی‌رسد جز این که آنچه بر او غالب است به جنبش در می‌آید. پس چون دل مطیع گوش است، تا آن جا که از واردات گوش، نهانیهای دل اشکار می‌شود و به سبب آن بدیها و خوبیها کشف می‌گردد، واجب است دربارهٔ سماع و وجد و بیان آفات و فواید و روش و آداب آن به شرح سخن گفته شود، همچنین آنچه به سبب اختلاف علما در روا یا ناروا بودن این دو راه یافته است بیان گردد. ما این مطلب را در دو باب، آشکار و روشن خواهیم ساخت: باب اول در بیان مباح بودن سماع، باب دوم در آداب سماع و آثار آن که در قلب وجد و در جوارح رقص و فریاد و جامه دریدن است.

باب اول، در بیان اختلاف علما در مباح بودن سماع و کشف حق در این‌باره

بیان نظریات علما و متصوّفه در حلال و حرام بودن سماع

بدان که سماع اول امر است، و حالتی از آن در دل حاصل می‌شود که وجد نام دارد، و نتیجهٔ وجد به حرکت آمدن دست و پاست، و گاهی این حرکت غیر موزون است که جنبش نامیده می‌شود، یا موزون است که در آن‌صورت کف‌زدن و رقص نام دارد.

پس اول از حکم سماع شروع می‌کنیم و سخنانی که صاحبان مذاهب مختلف در این‌باره گفته‌اند نقل می‌کنیم. آنگاه دلیل مباح بودن آن را می‌آوریم، و بعد به آنچه قایلین به تحریم دستاویز خود ساخته‌اند پاسخ می‌دهیم.

نقل مذاهب

قاضی ابوالطیب طبری، از شافعی و مالك و ابوحنیفه و سفیان و جماعتی از علما کلماتی آورده است و بدانها استدلال می‌کند که آن اشخاص، نظر به تحریم سماع داشته‌اند.

شافعی که خدایش بیامرزاد، در کتاب *آداب القضاء* گفته است: غنا، لهوی ناپسندیده و شبیه به باطل است، و کسی که در آن زیاده‌روی کند، سفیه است و شهادتش پذیرفته نمی‌شود.

همچنین قاضی مذکور گوید که شنیدن غنا، به عقیدهٔ پیروان شافعی، حتی از زنی که بر شخص حرام نیست، خواه آن زن آزاد یا بنده، روی گشاده یا در پرده باشد، روا نیست، و از قول شافعی گوید که اگر صاحب کنیز مردمان را برای شنیدن آواز او جمع کند، سفیه است و شهادتش مردود است.

هم او گفته و آورده است که شافعی، طقطقهٔ با چوب را ناخوش می‌داشت و می‌گفت که این را زندیقان برای آن‌که از قرآن بدان مشغول شوند وضع کرده‌اند.

و شافعی گوید: همان‌طور که در خبر است، بازی با نرد، از بازی با سایر آلات لهو ناخوشایندتر است، و بازی شطرنج را دوست نمی‌دارم، و همچنین آنچه را که مردمان با وی به بازی می‌پردازند مکروه می‌شمارم. چه، بازی کار دینداران و جوانمردان نیست. اما مالك که خدایش بیامرزاد، از غنا نهی کرده است، و گوید اگر کسی کنیزی خرید و آن را مغنّیه یافت، بر اوست که آن را رد کند، و این مذهب سایر اهل مدینه بوده است مگر ابراهیم بن سعد.

اما ابوحنیفه که خدای از وی خشنود باشد، سماع را ناخوش می‌داشته و شنیدن غنا را در زمرهٔ گناهان قرار داده است. و این چنینند سایر اهل کوفه چون سفیان ثوری و حماد و ابراهیم و شعبی و غیر آنان.

اینها بود آنچه قاضی ابوالطیب طبری به تمامی نقل کرده است.

ابوطالب‌مکی، مباح بودن سماع را از جماعتی بیان می‌کند، و گوید از گروهی از صحابه از جمله عبدالله بن جعفر و ابن زبیر و مغیرة بن شعبه و معاویه و غیر آنان این مطلب را شنیده است، و گوید بسیاری از صحابهٔ صالح گذشته و تابعین نیکوکار آنان بدین‌کار می‌پرداختند.

همچنین گوید: اهل حجاز که در مکه نزد ما بودند، در بهترین ایام سال، به سماع می‌پرداختند. این ایام، از قبیل روزهای تشریق[۹۷]، ایامی است که خدا بندگانش را فرمان داده است که او را به یاد آرند. و اهل مدینه نیز تا این زمان چون مکّیان به سماع می‌پردازند. ابومروان قاضی را کنیزکانی بود که مردمان را از نوای خوش خویش بهره‌مند می‌ساختند، و برای صوفیه هم چنین می‌کردند.

ابوطالب گوید: عطاء را دو کنیزك بود که خوانندگی می‌کردند و دوستانش به سماع می‌نشستند.

۹۷. سه روزی که بعد از عید اضحی است.

هم او گوید: به ابوحسن بن سالم گفته شد چگونه سماع را زشت می‌شماری در حالی که جنید و سری سقطی و ذوالنون به آن گوش فرا می‌دادند؟ گفت چگونه ممکن است چنین کنم در صورتی‌که بهتر از من آن را شنیده و اجازه داده است. چه، عبدالله بن جعفر طیّار به سماع می‌پرداخته و من فقط لهو و لعب را در سماع زشت می‌شمارم.

از یحیی بن معاذ، روایت شده است که گفت: سه چیز را از دست داده‌ایم و جز اندکی از آنها برجای نیست: زیبایی با خویشتنداری و خوش‌سخنی با دینداری و دوستی با وفاداری. و این عبارت را در کتابی دیدم که بعینه از حارث محاسبی نقل شده و دلالت دارد بر آن که او با وجود پارسایی و دینداری و کوشش و پافشاری که در امر دین داشته، سماع را جایز می‌شمرده است. و همچنین گوید:

ابن‌مجاهد، دعوتی را اجابت نمی‌کرد مگر این‌که در آن سماع بود.

از کسی حکایت شده که گوید در جایی با ابوالقاسم بن بنت منیع و ابو بکر بن ابی داود و ابن مجاهد و عده‌ای از نظایر آنان دعوت داشتیم. پس سماع آغاز شد. ابن مجاهد، ابن‌بنت منیع را در موضوع سماع به بحث و استدلال با ابن ابی داود برانگیخت. ابن داود گفت: پدرم از احمدبن‌حنبل نقل کرد که او سماع را ناخوش می‌داشته، پدرم نیز چنین بود و من نیز بر شیوهٔ پدر خویشم.

ابوالقاسم بن بنت منیع، گفت: جد من احمد بن بنت منیع، از صالح بن احمد روایت کرده که پدرش به سرود ابن خبازه گوش می‌داده است. پس ابن مجاهد به ابن ابی داود گفت: از پدرت با من سخن مگوی. و به ابن بنت منیع گفت: مرا با جدت کاری نیست. ای ابوبکر! چه می‌گویی دربارهٔ کسی که یك بیت شعر بخواند، آیا این کار حرام است؟ ابوبکر بن ابی داود گفت نه. گفت اگر خوش‌آواز باشد، خواندن شعر بر او حرام است؟ گفت نه. گفت اگر آن شعر را با کشش بخواند، بعضی کلمات کشیده را کوتاه و پاره‌ای از آنچه را کوتاه است کشیده بخواند، آیا بر او حرام است؟ گفت من نیروی مقاومت با یك شیطان را ندارم، چگونه از عهدهٔ دو شیطان[۹۸] برمی‌توانم آمد؟

ابوالحسن عسقلانی اسود، از اولیا بود، و هنگام سماع از خود بی‌خود می‌شد. او دربارهٔ سماع کتابی نوشته و به ردّ منکران پرداخته است. و گروه دیگری از مشایخ نیز، در تصانیف خود، عقیدهٔ منکرین سماع را رد کرده‌اند.

همچنین از یکی از بزرگان حکایت شده است که گوید: ابوالعباس خضر علیه‌السلام را دیدم، به او گفتم چه می‌گویی در باب سماع که یاران ما دربارهٔ آن اختلاف عقیده دارند؟ گفت سماع چون آب زلالی است که جز قدم دانشمندان بر آن استوار نمی‌ماند.

۹۸. منظورش از دو شیطان ابن مجاهد و ابن بنت منیع است که هر دو موافق سماع و مخالف عقیدهٔ او بوده‌اند.

از ممشاد دینوری، حکایت شده که گفت پیغمبر(ص) را در خواب دیدم. گفتم ای رسول خدای، آیا چیزی از سماع را زشت می‌شماری؟ گفت نه، چیزی از آن را ناخوش نمی‌دارم، لکن بگوی که پیش از سماع آن را با قرآن افتتاح کنند و هم مجلس را بعد از سماع با قرآن خاتمه دهند.

از طاهر بن هلال همدانی کتابفروش که از اهل علم بود، حکایت کرده‌اند که او گفت وقتی بر ساحل دریا در مسجد جامع جده معتکف بودم. روزی، گروهی را گوشهٔ مسجد دیدم که چیزی می‌خوانند و به سماع مشغولند. در دل خود این کار را زشت شمردم و با خود گفتم در خانه‌ای از خانه‌های خدا غزلسرایی می‌کنند. پس همان شب پیغمبر(ص) را در خواب دیدم که در همان جا نشسته، ابوبکر صدیق رَضِیَ‌الله عنه در کنارش قرار دارد، ابوبکر چیزی می‌خواند و پیغمبر(ص) استماع می‌فرماید و دستش را چون کسی که به وجد آمده باشد بر سینه نهاده است. با خود گفتم زشت شمردن عمل انان که در این‌جا به سماع مشغول بودند سزاوار نبود، چه این رسول خدای(ص) است که گوش فرا می‌دهد و ابوبکر است که می‌خواند. پس رسول خدای(ص) به جانب من توجه فرمود، و شك دارم که گفت: این حقی بحقی یا حقی از حقی است.

جنید، گفت رحمت بر این طایفه در سه مورد فرود می‌آید: هنگام خوردن، چه آنان نمی‌خورند مگر از ناچاری، و هنگام سخن گفتن، چه آنان گفتوگو نمی‌کنند مگر در مقامات صدیقین، و هنگام سماع، چه آنان با وجد به سماع می‌پردازند و حق را مشاهده می‌کنند.

از ابن‌جریج آورده‌اند که او سماع را اجازت می‌داد. به او گفتند که این کار در روز قیامت در زمرهٔ بدیهایت ثبت می‌شود یا خوبیها؟ گفت نه جزو این و نه جزو آن، این کار شبیه لغو است و گفتار خدای تعالی است که از شما به سبب لغو در ایمانتان مؤاخذه نخواهم کرد.[۹۹]

اینها، گفته‌های مختلفی بود که نقل شد. ولی کسی که در جستوجو و پیرو حق باشد ▪ بررسی بسیار کند، این سخنان را با هم مخالف و معارض خواهد یافت، و به این ترتیب، یا حیران باقی خواهد ماند یا به سبب میل شخصی به یکی از این اقوال مایل خواهد شد، و این هر دو صورت، قصور و نقص است. پس باید به جستوجوی حق از راه خودش اقدام شود، و این امر با بحث در مدارك مباح یا ممنوع بودن سماع میسُر است، چنان که به ذکر آن خواهیم پرداخت.

دلیل مباح بودن سماع

بدان آن که می‌گوید سماع حرام است، معنی سخنش آن است که خدای تعالی بدین سبب عقوبت خواهد کرد. اما این سخن چیزی نیست که تنها عقل برای حکم به آن و شناختنش کافی

۹۹. لایُؤاخِذُکُمُ اللهُ باللَّغوِ فی اَیمانِکُمْ و لٰکِنْ یُؤاخِذُکُم بما کَسَبَتْ قلوبُکُمْ و اللهُ غفورٌ حلیمٌ. (۲/۲۲۵)

باشد، بلکه باید از مصادر شرع شنیده شده باشد. ▪ **شناختن احکام شـرع محصـور اسـت به: نص یا قیاس بر نص.**

مراد از نص، چیزهایی است که رسول خدای(ص) به عمل یا سخن خود ظاهر ساخته باشـد، و منظور از قیاس، آن معنی است که از کلمات یا کردار وی مفهـوم گردد. پس اگر دربارهٔ امری نصی موجود نباشد ▪ قیاس آن بر منصوصی هم درست نیاید، سخن دربارهٔ تحریم آن باطل است و کاری است چون سایر مباحات که مر انجام آن را باکی نیست. اما بر تحریم سماع، هیچ نصـی یا قیاسی دلالت نمی‌کند، ▪ این موضوع در جوابی که به دلایل قایلین به تحریم خواهیم داد واضح خواهد شد. و وقتی که به تمام ادلهٔ آنان پاسخ گفته شد، راه درستی برای اثبات این مقصود به دست خواهد آمد. اما اکنون، آغاز سـخن می‌کنیم و می‌گوییم که نص و قیاس هر دو به مباح بودن سـماع دلالت می‌کند:

الف. قیاس. غنا، مشتمل بر معانی بسیاری است که ابتدا مفـردات و بعـد مجموع آن شـایستهٔ بحث است. یکی از اجزای سماع، شنیدن صدای خوش موزونی است که معنی آن مفهوم و محـرك دل باشد که به طور کلی آواز خوش نامیده می‌شود. و صـدای خـوش، خـود به موزون و غیر موزون تقسیم می‌گردد، ▪ موزون تقسیم می‌شود به مفهوم چون اشعار و غیر مفهوم مثل صـدای جمادات ▪ حیوانات.

اما شنیدن صدای خوش، از این نظر که خوش است سزاوار نیست که حرام باشـد، بلکـه حـلال است هم به موجب نص و هم به قیاس.

از این جهت، سماع مربوط می‌شود به لذت بردن حسّ سامعه از درك آنچه مخصوص به اوسـت. چه، انسان را عقل ▪ پنج حس است ▪ برای هر حـاسه‌ای ادراکی و در مدرکات هر حـاسه‌ای چیزی که از آن لذت و بهره ببرد.

بهرهٔ نظر از چیزها، آن زیبایی است که می‌بیند چون سبزه ▪ آب روان و روی خوب و سـایر الوان زیبا که نقطهٔ مخالف آنها رنگهای تیرهٔ ناپسندیده است.

بهرهٔ شامه، بویهای خوش است که در برابر آن، بوهای بد قرار دارد.

بهرهٔ حس ذائقه، خوردنیهای لذیذ چون چربی ▪ شیرینی ▪ ترشی است که در برابر آنها اطعمهٔ تلخ ناگوار قرار دارد.

بهرهٔ حس لامسه، نرمی و لطافت و خوشایندی است که در مقابل آن، درشـتی و ناهمواری قـرار گرفته است.

بهرهٔ عقل، علم و معرفت است که در برابر آن، نادانی ▪ کندذهنی قرار دارد.

همچنین صداهایی که به وسیلهٔ سامعه درك می‌شود، به لذت بخش ▪ خـوشایند چـون آواز بلبل ▪

نای، و ناخوشایند چون عرعر درازگوش و غیر آن، تقسیم می‌گردد.

ملاحظه می‌شود چقدر مقایسهٔ این حس و لذتی که ویژهٔ آن است با سایر حواس و لَذّاتِ خاصهٔ انها روشن و آشکار است.

ب. نص. اما نص هم بر مباح بودن سماع دلالت دارد. صدای خوش، منّتی است که خدای تعالی به سبب آن به بندگانش نهاده است. جایی که می‌گوید افزودیم در خلق آنچه خواستیم یَزیدُ فی الخَلْقِ ما یَشاءُ[۱۰۰] پس گفته شده که مراد صدای خوش است. و در حدیث آمده است خدای پیامبری برنینگیخت مگر این که خوش‌آواز بود (ما بَعَثَ اللهُ نبیاً الاّ حَسَنَ الصَّوْتِ) و پیغمبر(ص) فرمود گوشم به آواز مردی که قرآن را به صدای خوش می‌خواند مایل‌تر است از صاحب کنیزك آوازخوان به کنیزکش «لِلّهِ اشدُّ أذُناً لِلرَّجُلِ الحَسَنِ الصَّوْتِ بالقُرآنِ مِنْ صاحِبِ القَیْنَةِ لِقَیْنَتِهِ.»

در حدیث، در مدح داود(ص) آمده است که او خوش‌آواز بود، تا آن‌جا که هنگام زاری بر خویشتن و خواندن زبور، جنّ و انس و وحش و طیر، برای شنیدن آوازش گرد می‌آمدند، و از مجلس او چهارصد جنازه بیرون می‌بردند و نزدیك به همین مقدار در سایر اوقات. و هم رسول خدای(ص) در مدح ابوموسی اشعری فرمود به او مزماری از مزامیر آل داود داده شده است. و مفهوم گفتار خدای تعالی اِنَّ أنْکَرَ الأَصواتِ لَصَوْتُ الحَمیرِ[۱۰۱] «بدترین صداها، صدای درازگوش است» ستودن آواز خوش است.

اگر گفته شود که صدای خوش مباح شده است به شرطی که در خواندن قرآن باشد، لازم می‌آید صدای بلبل هم حرام باشد. چه، آن نیز از قرآن نیست. پس در صورتی‌که شنیدن آواز بی معنی موجودی که ارزشی ندارد روا باشد، چگونه سماع آهنگی که از او حکمت و معانی درست فهمیده می‌شود ممکن است روا نباشد، در حالی که شعر را حکمت شمرده‌اند (اِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِکْمَةً).

این است نظر دربارهٔ صدا از آن جهت که فقط خوب و خوش باشد.

درجهٔ دوم: نظر به صدای خوب خوش و موزون است. چه، وزن غیر از خوبی صداست، چه بسا صدای خوش که خارج از وزن است و چه بسا صدا که موزون ولی ناخوش است. صداهای موزون، به اعتبار محل خروجشان سه است: گاهی صدا از جمادی حاصل می‌شود، مثل صدای نای و عود و زدن چوب و طبل و غیره. گاهی از حنجرهٔ حیوانی خارج می‌شود، و این حیوان یا انسان یا غیر آن است، چون آواز بلبل و قمری و دیگر مرغان خوش‌آواز. این آوازها، در عین این که خوش است، موزون و شروع و ختم آنها متناسب است، و به این جهت، شنیدنشان لذتبخش است.

---

۱۰۰. ۱/۳۵.

۱۰۱. ۱۹/۳۱.

اصل در صداها حنجرهٔ حیوانات است، و نای را به صورت حنجره ساخته‌اند، و این شبیه کردن صنعت به خلقت است، و هیچ چیز نیست که صنعتگران به صنعت خویش ساخته باشند مگر این که صورت نخستین از روی خلقتی است که خدای تعالی آن را اختراع کرده و صنعتگران از آن تقلید کرده‌اند، و شرح این سخن به درازا می‌کشد. پس شنیدن این صداها به سبب آن که خوش و موزونند محال است حرام باشد. چه، نه راهی و دلیلی برای تحریم شدن صدای بلبل و سایر طیور موجود است و نه حنجره را با حنجره و جماد را با حیوان در این باب فرقی است. پس صداهایی که از سایر اجسام، چون حلقه یا چوب یا طبل یا دایرهٔ زنگی و غیر آن، به اختیار انسان خارج می‌شود، می‌توان با صدای بلبل قیاس کرد، و این باب استثنایی ندارد مگر ملاهی. اما عود و نای، اگر در شرع منعی در باب آنها باشد، نه از جهت لذت آنهاست. چه، اگر چنین می‌بود، باید هر چه برای انسان لذت‌بخش است بر این قیاس کرده شود.

اما مسکرات حرام شد به سبب حرصی که مردمان به آن داشتند و اقتضا می‌کرد که در باز گرفتن مردم از آن مبالغه شود تا آن جا که در ابتدا امر به شکستن خمها صادر شد و هر چه شعار شرابخواران بود هم با آن حرام اعلام شد، و آن فقط عود و نای بود. تحریم این دو نیز به جهت ارتباط با میخواری به عمل آمد، همان‌طور که خلوت کردن با زن بیگانه به سبب آن که مقدمهٔ جماع است تحریم شده، و نظر بر ران به علت این که به عورت متصل است حرام است، و شراب اندك نیز اگر چه مست کننده نیست، لکن چون به سوی مستی می‌خواند و می‌کشاند حرام گردیده، و هیچ حرامی نیست که گرد آن را حریمی فرا نگرفته باشد، و حکم حرام بودن برای حمایت و حفظ و نگاهداری چیزی که حرام گردیده تا به حریم آن نیز کشیده شده است، چنان‌که رسول خدای(ص) فرمود: هر ملکی را حریمی و قرقگاهی است و حریم خداوند محارم او هستند. غنا، به تبعیّت حرمت شراب، حرام است به سه علت:

اول این که آواز خوش به باده خواری می‌خواند. چه، لذت حاصله از آن، جز با شراب به حد کمال نمی‌رسد و برای یك چنین علتی است که شراب اندك هم حرام شده است.

دوم، دربارهٔ کسی که تازه دست از باده‌پیمایی برداشته است. چه، مجالس انس او را به یاد باده‌خواری می‌افکند و یادآوری شوق را برمی‌انگیزد. و چون شوق قوت گرفت، سبب اقدام می‌شود. و به همین جهت است که ریختن مایعات در مزفت و حنتم و نقیر که ظروف مخصوص شراب است منع شده. زیرا که دیدن شکل آنها، باده را به یاد می‌اندازد. و این علت، دلیل نخستین را بی‌اثر می‌کند؛ بدین معنی که در مطلق ذکر لذتی را نمی‌توان معتبر شناخت، همان‌طور که در مطلق دیدن صراحی و ظروف شراب لذتی نمی‌باشد، لکن این ظروف از جهت به یاد آوردن باده حرام شده‌اند. پس کسی هم که عادت داشته است با آهنگی و نغمه‌ای می بخورد، به علت این که سماع به یاد

شرابش می‌اندازد و به این کار تشویقش می‌کند، از سماع ممنوع است به سبب بودن این علت خاص در وی.

سوم، اگر اشتغال به سماع عادت اهل فسق شده باشد، ممنوع می‌شود به سبب شباهت با آنان. چه، مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُم «هر کس خود را شبیه گروهی سازد، از آنان است.» و به همین علت است که به ترک سنّتی که شعار اهل بدعت شده باشد عقیده داریم. چه، بیم تشبُّه با آنان در بین است. و به همین علت است که زدن کوبه که طبل دراز کمر باریک و دو سر پهنی است حرام شده. چه، زدن آن، عادت مخنثان است، و اگر به سبب این تشبُّه نبود، با طبل حاجیان و جنگجویان فرقی نداشت. و به همین علت می‌گوییم اگر عده‌ای فراهم آیند و مجلسی بیارایند و آلات باده‌گساری و ساغرهای آن را حاضر کنند و در آنها سرکنگبین بریزند و ساقی آن را بگرداند و به حاضران بیاشاماند و آنان کلماتی را که میگساران در آن هنگام به زبان می‌آورند ادا کنند، سرکنگبین اگر چه مباح است، بر آنها حرام می‌شود به سبب این که کارشان با اهل فساد شباهت دارد.

بلکه به همین جهت است که پوشیدن قبا و موی سر گذاشتن در شهرهایی که قبا لباس بدکاران است نهی شده، و در ماوراءالنهر که پوشیدن این قبا عادت اهل صلاح است مانعی ندارد. و به همین علل است که نای عراقی و سازهای زهی چون عود و چنگ و رباب و بربط حرام شده است. و این حکم بر سایر آلات سماع جاری نیست، چون نی چوپانان و حاجیان و نی طبالان و طبل و چوب و هر اسبابی که از آن صدای خوش و موزون جز آنچه شرابخواران بدان معتادند خارج شود. زیرا آنچه به باده مربوط نباشد و آن را به یاد نیاورد و به سوی آن نکشاند و سبب شباهت با میخواران نگردد، در ردیف و در معنی محرَّمات نیست. ودر نتیجهٔ قیاس با آواز پرندگان و غیر آنها، بر طبق اصل کلی، مباح خواهد بود. بلکه گوییم شنیدن آهنگ همان سازها از نوازندگانش، حتی اگر به وزنی ناخوشایند و نامتناسب هم باشد، حرام است. از این‌جا آشکار می‌شود که تنها خوشی و لذتبخشی، علت تحریم سماع نیست، بلکه قیاس و قانون، حکم به حلال بودن هر چیز خوشایندی می‌کند، مگر چیزی که در حلال بودن آن فسادی باشد.

خدای تعالی فرماید: بگو ای پیغمبر چه کسی رزق پاکیزه و خوش و پیرایه‌هایی که خداوند برای بندگانش مهیا ساخته حرام کرده است «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زینَةَ اللهِ الّتی أَخْرَجَ لِعِبادِهِ و الطَّیِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ.»[۱۰۲] پس این آوازها، به سبب این که آهنگهای موزونی است، حرام نیست، و وقتی حرام می‌شود به سبب عارضهٔ دیگری است که به زودی در بیان عوارضی که علت حرمتند خواهد آمد.

درجهٔ سوم: در کلام موزون و مفهوم یعنی شعر است که آن فقط از حنجرهٔ انسان بیرون می‌آید

---

۱۰۲. ۳۲/۷.

و به مباح بودن آن می‌توان یقین داشت. چه، تنها چیزی که اضافه دارد، مفهـوم بودن آن اسـت. از طرفی، کلام مفهوم حرام نیست. آواز خـوش موزون نیز حـرام نیسـت. پس وقتی که اجـزای مجموعه‌ای حرام نباشد، خود مجموع چگونه و از کجا حرام می‌شود؟ ولی به مفهـوم باید نگـریست، اگر در آن محظوری باشد نثر و نظم و اصولاً به زبان آوردن آن نیز حرام است، خواه با آهنگ باشد و خواه بدون آن. و دربارهٔ شعر، حق آن است که شافعی رَحِمَهُ‌الله گفته است: «شعر، سخنی است که خوب آن خوب و زشت آن زشت و ناپسندیده اسـت.» و هنگـامی که خـواندن شـعر بی‌آواز و آهنگ جایزباشد، خواندنش با آواز نیز جـایز اسـت. وهرگاه چندامرمباح با هم اجتماع کنند،مجموع انهـانیز مباح خواهد بود. و اگر مباحی به مباحی افزوده شود، حـرام نیسـت؛ مگـر این که مجموع متضـمن ممنوعی باشد که مفرد آن را دربر نداشته است. و در این‌جا، چنین محظوری نیست. شعر خـواندن را چگونه می‌توان ناپسندیده انگاشت، در حالی که در حضور رسول خدای(ص) خوانده شـده اسـت، و هم آن حضرت می‌فرماید: بعضی از شعرها حکمت است «اِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِکْمَةً.»

و در صحیحین، از عایشه رَضِیَ‌اللهُ عَنْها چنین روایت شده است که وقتی حضرت رسول(ص) به مدینه فـرودآمد. ابوبکـر و بلال به تب شـدیدی مبتلا شـدندودر مدینه وبا بود. پس گفتم ای پدر، خود را چگونه می‌بینی؟ و هم از بلال پرسیدم. ابوبکر را هر وقت تب می‌گرفـت، چنین می‌گفـت: به هر مردی که در میان خانوادهٔ خود به سر می‌برد، مرگ از بند کفشش نزدیك‌تر است:

کُلُّ امْرِیءٍ مُصَبَّحٌ فی أهْلِهِ　　و المَوْتُ أدْنیٰ مِنْ شِراكِ نَعْلِهِ

و بلال هرگاه تب از او زایل می‌شـد، آواز برمی‌داشـت و چنین می‌خـواند: ای کاش می‌دانسـتم آیا ممکن است که یك شب دیگر را در آن وادی که اطرافم اذخـر و جلیل[۱۰۳] باشـند به سـر آورم؟ و آیا روزی به آبهای مجنّه[۱۰۴] دست خواهم یافت و یك بار دیگر شامه[۱۰۵] و طفیل[۱۰٦] در برابرم جلوه‌گری خواهند کرد؟

أَلا لَیْتَ شِعْری هَلْ أبِیتَنَّ لَیْلَةً　　بِوادٍ و حَوْلی اِذخرٌ و جلیلُ
و هَلْ أرِدَنْ یَوْماً مِیاهَ مجنَّةٍ　　و هَلْ یَبْدُوَنْ لی شامةٌ و طفیلُ

عایشه گفت پیغمبر را بدین سخن آگاه ساختم و او گفت: بار خدایا! مدینه را نزد ما به اندازهٔ مکه، بلکه بیشتر از آن، محبوب گردان.

۱۰۳. نام دو موضع است در مکه.

۱۰۴. نام جایی است نزدیك مکه.

۱۰۵ و ۱۰٦. نام دو کوه است که مشرف به مکه‌اند.

رسول خدای، با مردمان برای بنای مسجد خشت می‌برد و می‌گفت: این میوه (میوه بهشتی) است نه آنچه در خیبر است، این است ای خدای ما آنچه نیکوتر و پاکتر است:

هذا الجمالُ لا جمالُ[۱۰۷] خَیْبَر   هذا أبَرُّ - ربَّنا - و أطْهَر

همچنین رسول(ص) باری دیگر فرمود: اندوهی نیست. چه زندگی، زندگانی آخرت است، بار خدایا انصار و مهاجرین را ببخشای:

لا هَمَّ إنَّ العَیْشَ عَیْشُ الآخِرَه   فَارْحَمِ الأنصارَ و المُهاجِرَه

و این خبر، در هر دو کتاب صحیح، ثبت شده است.

پیغمبر اکرم، برای حَسّان، منبری در مسجد گذارد که حَسّان بر آن برمی‌شد و به وجود رسول(ص) فخر می‌کرد یا از او در برابر دشمنان دفاع می‌نمود، و رسول خدای می‌فرمود که خداوند حَسّان را در مدافعت یا مفاخرتش به روح‌القدس تأیید می‌کند.

وقتی نابغه شعری بر پیغمبر خواند، و او فرمود: خدای دهانت را نشکند.

عایشه رَضِیَ‌اللهُ عَنْها گوید: اصحاب پیغمبر(ص) نزد او شعر می‌خواندند و او تبسم می‌فرمود.

عمرو بن شرید، از پدرش روایت کرد که گفت بر رسول خدا(ص) صد بیت از قول امیّة بن ابی الصَّلْت خواندم که در آخر هر بیت می‌فرمود: هیه هیه، یعنی دیگری بگوی و ادامه بده. بعد گفت در شعرش نزدیك است که اسلام بیاورد.

از أنَس رَضِیَ‌الله عَنْه است که گوید: پیغمبر(ص) در سفری بود که حُدی می‌خواندند: انجشه[۱۰۸] برای زنان و براء بن مالك برای مردان. پس رسول خدای به انجشه گفت: لختی نرمترك بران که شیشه بار داری[۱۰۹]: رُوَیْدَكَ سَوْقُكَ بالقَواریر.

و حُدی خوانی دنبال شتران که پیوسته از عادات عرب در زمان حضرت رسول و زمان صحابه بود، شعری است که به آواز خوش و آهنگ موزون خوانده می‌شود. و از هیچ یك از صحابه نقل نشده است که حدی را زشت شمرده باشند، بلکه غالباً تقاضای خواندن آن را می‌کرده‌اند؛ گاهی برای تحریك شتران و گاهی برای لذت بردن از آن.

پس تحریم سخن از نظر این که مفهوم و لذتبخش باشد و به آواز خوش و آهنگهای موزون ادا شود، جایز نیست.

درجهٔ چهارم: توجه به سماع است، از جهت این که محرك دل است و آنچه را که در آن بیشتر

---

۱۰۷. جمال را بار نیز می‌توان معنی کرد، ولی معنی متن مناسب‌تر به نظر رسید.

۱۰۸. نام یکی از غلامان پیغمبر.

۱۰۹. کنایه از زنان.

جای دارد برمی‌انگیزاند.

در این مورد، باید گفت که خدای تعالی را در مناسبت نغمه‌های موزون با روح سری است. چه، آهنگها را در روح تاثیری عجیب است.

پاره‌ای از اصوات فرحبخش و برخی اندوه‌افزای، پاره‌ای خواب‌آور و قسمتی خنده‌انگیز و نشاط ـ خیزند.

پاره‌ای از آنها هستند که به وزن آنها از اعضای بدن، چون دست و پای و سر، حرکاتی سر می‌زند، و سزاوار نیست اگر بپنداریم که این به سبب معانی شعری است، بلکه این خاصیتی است که در تارها نهفته است، تا آن جا که گفته شده کسی را که بهار و شکوفه‌ها و عود و تارهای آن به جنبش در نیاورد فاسدالمزاج و غیر قابل علاج است. وانگهی، چه باید گفت دربارهٔ طفلی که در گاهواره است و صدای خوش از گریه ساکتش می‌کند و از آنچه به خاطر آن می‌گریسته است به شنیدن صدا متوجه می‌شود.

شتر نیز با همهٔ کند ذهنی و کم‌هوشی، از حُدی به حدی متأثر می‌شود که با شنیدن آن، بارهای سنگین بر او سبك می‌گردد، و با نشاطی که از آن آواز به هم می‌رساند، راههای دراز را کوتاه می‌سازد، و نشاط آن را به سرحد مستی و بی‌خبری می‌رساند. هنگامی که صحراهای بی‌پایان و تشنگی و گرسنگی و سنگینی بارها و محملها آن را به ستوه می‌آورد، وقتی صدای حدایی به گوشش می‌رسد، گردن را بدان سوی دراز می‌کند، و در حالی‌که گوشهایش را راست گرفته است به آواز حُدی خوان گوش می‌دهد و به سرعت سیر خود می‌افزاید، تا آن‌جا که بارها و محملها به جنبش درمی‌آید، و چه بسا از شدت حرکت و سنگینی بار، به علت نشاطی که دارد، بی آن که خود بفهمد، می‌میرد.

ابوبکر محمد بن داود دینوری معروف به رقی(رض) حکایت می‌کند که در بادیه، به قبیله‌ای از قبایل عرب برخوردم. مردی از آنان مرا به میهمانی خواند و به چادری درآوردم. در آن جا غلام سیاهی را به بند بسته دیدم. شتری چند نیز در برابر چادر مرده یافتم. تنها یك اشتر نیمه جان و چون جسمی بی‌روح برجای مانده بود. غلام به من گفت تو میهمانی و از این راه تو را بر میزبان حقی است، مولای من میهمان را بسیار گرامی می‌دارد و قطعاً شفاعت تو را رد نخواهد کرد، نزد او در باب من شفاعت کن، شاید این قدر از تو بپذیرد و مرا از بند آزاد کند. پس هنگامی که طعام حاضر ساختند، من از خوردن امتناع کردم و گفتم غذا نخواهم خورد تا دربارهٔ این بنده شفاعتم پذیرفته نشود. میزبان گفت این بنده مرا بینوا ساخته و تمام مالم را نابود کرده است. پرسیدم چه کرده است؟ گفت: من از عواید این شتران زندگی می‌کردم. این غلام که خوش صداست شتران را از بارهای سنگین بار کرده و برای آنها حُدی خوانده است تا راه سه روزه را در یك شب به سبب صدای

خوش او طی کرده‌اند. در نتیجه، وقتی بار آنها را فرود آوردم، جز این یك شتر، همه جان سپردند. با این همه، چون تو مهمان منی، غلام را به تو بخشیدم.

ابوبکر گفت خواستم صدای او را بشنوم. چون صبح شد، به او فرمان داد که برای شتری که از چاه نزدیك آن جا می‌خواستند سیرابش کنند حُدی بخواند. وقتی غلام صدایش را بلند کرد، شتر بی‌طاقت شد، ریسمان خود را پاره کرد، و من هم درافتادم، و گمان نمی‌کنم که هرگز صدایی خوشتر از آن شنیده باشم.

بدین ترتیب، تاثیر سماع در دل محسوس است، و کسی را که سماع تحریك نکند، ناقص و غیر معتدل و دور از روحانیّت است و از شتران و پرندگان، بلکه از جمیع حیوانات، سخت و سنگین - طبع‌تر است.[۱۱۰] چه، تمام حیوانات، تحت تاثیر آهنگهای موزون قرار می‌گیرند، و به همین جهت، پرندگان بر سر داود علیه‌السلام می‌ایستادند تا صدای او را بشنوند.

پس اگر به سماع از نظر تاثیری که در دلها بر جای می‌نهد بنگریم، نمی‌شود مطلقاً به مباح یا حرام بودن آن حکم کرد. بلکه این حکم، با احوال و اشخاص مختلف و اختلاف و چگونگی نغمات فرق می‌کند، و حکم آن حکم چیزی است که در دل وجود دارد.

ابو سلیمان می‌گوید: سماع چیزی در دل ایجاد نمی‌کند، فقط آنچه در اوست تحریك می‌کند. ترنّم به کلمات موزون هماهنگ، در موارد معین مرسوم و به منظورهای خاصی انجام می‌گیرد، و اثرات آن با دلها ارتباط دارد. و آن، هفت مورد است:

اول، غنای دعوت‌کنندگان به حج که در شهرها با طبل و شاهین گردش می‌کنند. و این کار مباح است. چه، مطالب آنها اشعاری است که دروصف کعبه ومقام و حطیم و زمزم و سایر نقاط مورد احترام و بادیه و غیر آن ساخته‌اند، و اثر این غنا برانگیختن شوق و برافروختن آتش درون برای حج خانهٔ خداست.

در هر حال، اگر حج را سبب نزدیکی به خدا بدانیم و شوق به حج پسندیده باشد، پس هر وسیله‌ای هم که این شوق را برانگیزاند پسندیده است. و همان‌طور که رواست واعظ کلام خود را به نظم ادا کند و آن را به سجع آراسته گرداند و مردم را با وصف خانهٔ کعبه و مشاعر و وصف ثواب زیارت آن جاها به شوق درآورد، این کار برای غیر واعظ هم جایز است. و اگر بر سجع، وزن هم

---

۱۱۰. گویا شعر سعدی، ناظر بر این گفتهٔ امام غزالی است؛ آن جا که گوید:

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری — تو خود چه آدمی کز عشق بی‌خبری
اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب — گر ذوق نیست تو را کج طبع جانوری

(*گلستان*، ص ۵۱، باب دوم)

افزوده شود، سخن دلنشین‌تر می‌گردد. و اگر بر چنین سخنی، صدای خوش و آهنگهای موزون اضافه شود، تأثیرش بیشتر می‌شود. و اگر طبل و شاهین هم بر آن افزوده گردد، تأثیر بیشتری خواهد داشت. و تمام اینها در صورتی که عود و نای که شعار اشرار است جزو آنها داخل نباشد، جایز است.

اما اگر قصد تشویق کسی باشد که خروج او برای حج جایز نیست، چون کسی که حج از ذمهٔ او ساقط است و ابَوَینش به او اجازهٔ خروج نداده‌اند، همان‌طور که خروج برای او حرام است، تشویق او برای خروج به حج با سماع یا هر کلامی که سبب این امر باشد حرام است. همچنین است اگر راه ناامن و امکان تلف شدن زیاد باشد. در این صورت تحریك دلها و تشویق آن، جایز نیست.

دوم، آهنگهایی است که غازیان، برای برانگیختن مردم به جنگ، به کار می‌برند. این نیز مانند آنچه در مورد حاج به کار می‌رفت، مباح است. و اگر اشعار و آهنگهای این گروه با حاجیان تفاوت داشته باشد، شایسته و سزاوار است. چه، برانگیختن میل جنگ، به وسیلهٔ تشجیع و تحریك خشم و غضب علیه کفار، و تحسین شجاعت و خرد شمردن جان و مال، به وسیلهٔ اشعار حماسی است. مانند قول مُتَنَبّی که گوید: اگر زیر شمشیر مُکَرَّماً جان نسپاری، با خواری و پستی خواهی مرد:

فَإنْ لا تَمُتْ تَحتَ السُّیُوفِ مُکَرَّماً   تَمُتْ و تُقاسِی الذُّلَّ غَیرَ مُکَرَّمِ

و همچنین گفتهٔ دیگر او: مردم ترسان، ترس را یك نوع دور اندیشی می‌پندارند. و این حیلهٔ طبع پست است:

تَرَی الجُبَناءُ أنَّ الجُبْنَ حَزْمٌ   و تِلْكَ خَدِیعَةُ الطَّبعِ اللَّئِیمِ

و امثال این شعر. پس اوزانی که برای شعر پهلوانی و حماسی می‌آید، با شعرهایی که برای ایجاد شوق و محبت ذکر می‌شود، مختلف است.

این اشعار و آهنگها نیز وقتی که جنگ مباح باشد مباح است، و در وقتی که جنگ مستحب باشد مستحب است. ولی در هر حال، دربارهٔ کسی است که حق و اجازه دارد به جنگ برود.

سوم، رَجَزیّات است که دلاوران در هنگام برخورد با دشمن به کار می‌برند، و غرض از آن، تشجیع خود گوینده و یاران و برانگیختن حس جنگجویی آنان است. در رَجَز، دلاوری و بزرگواری ستایش می‌شود. و چنین سخنی اگر به کلامی شیوا و بلیغ و صدایی خوش، ادا شود، در انسان مؤثر است. رجز، در هر جنگی که مباح یا مستحب باشد مباح یا مستحب است، و در جنگ با مسلمانان یا اهل ذمّه یا هر جنگی که ممنوع باشد ممنوع است. چه، برانگیختن وسایلی که به کاری ممنوع منجر شود، خود ممنوع است، و این موضوع از دلاوران صحابه چون علی(ع) و خالد و غیر آنان نقل شده است. و ازاین‌جاست که گوییم نواختن نی را در لشکرگاه می‌توان ممنوع‌دانست، که نالهٔآن، دل را نازك و اندوهگین می‌سازد، گره شجاعت را می‌گشاید و قدرت نفس را تباه می‌سازد، و شوق

بازگشت به وطن و دیدار خانواده را برمی‌انگیزاند و سبب سستی در جنگ می‌شود. همچنین است سایر آوازها و آهنگهایی که دل را به رقت درمی‌آورد.

پس آهنگهای رقت‌انگیز اندوه‌خیز، با آهنگهای محرک و مردی‌افزای، متباین است. و کسی که به قصد تغییر دلها و سست کردن رأی جنگجویان از جنگی که واجب است از آن نوع آهنگها در کار کند معصیت کرده، و کسی که این کار را به قصد سست و سرد کردن از جنگ ممنوع انجام دهد اطاعت نموده است.

چهارم، آوازها و آهنگهایی است که در هنگام نوحه و زاری استعمال می‌شود، و تأثیر آنها در برانگیختن حزن و گریه و غم است. در این مورد، باید دانست که حزن بر دو قسم است: پسندیده و ناپسندیده.

حزن ناپسندیده، چون اندوه خوردن است بر آنچه از دست رفته. خدای تعالی می‌فرماید: بر آنچه از دست شما رفته است اندوه مخورید، لِکَیْ لا تَأسَوْا عَلیٰ ما فـاتَکُمْ.[۱۱۱] و غم مردگان داشتن، از این قبیل است. چه، این عمل، خشمگین شدن بر قضای خداوندی است و تأسف خوردن بر چیزی که جبران آن میسر نیست. پس این نوع حزن، چون ناپسندیده است، برانگیختن آن با نوحه نیز مذموم می‌باشد. و از این‌جاست که نوحه‌گری صریحاً منع شده است.[۱۱۲]

اما حزنی که پسندیده است، اندوهناک بودن انسان بر تقصیری است که در کار دین کرده و گریستن است بر خطاهایی که از او سر زده. گریه و خود را به گریه زدن و غم خوردن و اندوهگین نمایاندن بر این امر پسندیده است؛ چنان که گریهٔ آدم نیز بر همین امر بود.

تحریک و تقویت این نوع اندوه، پسندیده است. زیرا انسان را به تدارک و جبران خطای خود برمی‌انگیزاند. و به همین جهت، نوحه‌سرایی داود(ع) ستوده است. چه، گریهٔ دراز و اندوه همیشگی او بر خطایا و گناهانش بود. داود، اندوهناک می‌ساخت، می‌گریست و می‌گریاند، تا آن‌جا که در مجالس نوحه‌گری او عده‌ای جان می‌سپردند، و این کار را با الفاظ و الحانش انجام می‌داد. این طرز نوحه‌گری، ستوده و پسندیده است. زیرا آنچه به امری ستوده منتهی شود، خود ستوده است. بدین سبب، بر واعظ خوش‌آواز حرام نیست اگر اشعار حزن‌آوری که دل را به رقت درآورد با صدای خوش بر منبر بخواند، و این که بگرید یا خود را به گریستن بزند برای این که حزن دیگران را برانگیزد و بگریاند.

---

۱۱۱. ۲۳/۵۷.

۱۱۲. آنچه در این باب، مورد قبول و محل استناد است، حدیث ام عطیه است؛ بدین مضمون: «اَخَذَ عَلَیْنا النَّبِیُّ (ص) فی البَیْعَةِ اَنْ لا نَنُوحَ.»

پنجم، سماعی است که در هنگام شادمانی، برای تهییج و مزید شادی، انجام پذیرد. اگر آن شادی روا باشد، این سماع نیز روا خواهد بود. چون شادی در ایام عید و عروسی و رسیدن مسافر و ولیمه و عقیقه و تولّد فرزند و ختنه کردن و هنگامی که طفل قرآن کریم را از بر کند. در تمام این موارد، سماع، به سبب اظهار شادمانی مباح است. و دلیل مباح بودن آن، این است که آهنگها، شادی و سرور را برمی‌انگیزاند، و هر چیز که شادی کردن بدان روا باشد، برانگیختن شادی در آن باره نیز روا خواهد بود. و دلیل صحت این موضوع، چنان که نقل شده، شعر خواندن و دف زدن زنان بر بام خانه‌ها هنگام ورود حضرت رسول(ص) به مدینه است؛ بدین مضمون:

طَلَعَ البَدْرُ عَلَیْنا   مِنْ ثَنِیّاتِ الوَداعِ[۱۱۳]
وَجَبَ الشُکْرُ عَلَیْنا   ما دَعا لِلّهِ داعِ

(ماه تمام، از گردنهٔ وداع بر ما طلوع کرد. تا آن زمان که خدا خوانان خدای را می‌خوانند، شکر بر ما واجب است.) چون این شعر نشانهٔ شادمانی برای ورود حضرت رسول(ص) و سروری پسندیده است، اظهار آن به آهنگها و رقص و حرکات نیز پسندیده است.

نقل کرده‌اند که در این هنگام، گروهی از صحابه از شادی پای می‌کوفتند. و این امر، چنان که در احکام رقص خواهد آمد، در ورود هر مسافر مجاز است، همچنین در هر سبب مباحی از اسباب سرور. بر صحت این موضوع، آنچه در صحیحین از عایشه روایت شده است، دلالت می‌کند. عایشه گوید: پیغمبر(ص) مرا به ردای خود پوشانید و من به حبشیان که در مسجد بازی می‌کردند و نمایشی می‌دادند می‌نگریستم تا آن‌جا که خسته و ملول شدم.[۱۱۴] این سخن، با توجه به حرصی که زن جوان به بازی و تماشا دارد، اشاره به طول مدت توقف و تماشای عایشه است.

بخاری و مسلم نیز در صحیحهٔ خود، حدیث عقیل را که از زهری و او از عروة و این یك از عایشه رَضِیَ‌الله عنها نقل کرده است بدین شرح آورده‌اند که در ایام منیٰ ابوبکر بر عایشه وارد شد در حالی که دو کنیزك وی سرود می‌گفتند و دف می‌زدند و پیغمبر(ص) جامه بر سر خویش کشیده بود. ابوبکر، کنیزکان را براند. پس حضرت رسول(ص) روی خود بگشاد و به ابوبکر فرمود ایام عید است آنها را به حال خود بگذار.[۱۱۵]

---

۱۱۳. نام محلی است در مدینه که مسافران مکه را تا آن جا پیشباز یا بدرقه می‌کردند. برای اصل حدیث، رجوع شود به *دلائل النبوه*.

۱۱۴. در *عوارف المعارف* هم این حدیث آمده، در حاشیهٔ *احیاء العلوم*، ج ۲، ص ۱۰۵.

۱۱۵. در *عوارف المعارف* هم نقل شده، در حاشیهٔ *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۱۰٤.

عایشه رَضِیَ‌اللهُ عَنْها گفت: زنگیان در مسجد بازی می‌کردند و من در حالی که پیغمبر(ص) مرا به ردای خود پوشیده بود به آنان می‌نگریستم. پس عمر رَضِیَ‌اللهُ عَنْه آنان را از کار خود بازداشت. ولی نبیّ اکرم فرمود: آسوده و در امان باشید ای بنی ارفده.[116] و در حدیث عمرو بن حارث از ابن شهاب نیز نظیر این موضوع آمده است که در آن خواندن و نواختن قید شده است.

و در حدیث ابوطاهر از ابن وهب، روایت عایشه چنین است که او گفت به خدا سوگند رسول خدای(ص) بر در حجرهٔ من ایستاده بود در حالی‌که زنگیان در مسجد رسول خدا نیزه‌بازی می‌کردند. او مرا به ردای خود پوشانده بود تا به بازی آنان بنگرم، و تا هنگامی که از تماشا منصرف شدم به خاطر من ایستاد.

از عایشه رَضِیَ‌اللهُ عَنْها روایت شده است که گفت: من عروسك بازی می‌کردم و همبازیهایی که نزد من می‌آمدند هنگام ورود حضرت رسول(ص) پروا می‌کردند و با مقنعه روی خود را می‌پوشانیدند، و پیغمبر(ص) از آمدن آنان به نزدیك من خشنود بود تا با من به بازی مشغول شوند. در روایت دیگری آمده است که پیغمبر(ص)، روزی به یکی از کودکان در حالی که عروسکان را نشان می‌داد فرمود: اینها چیست؟ گفت دخترانم. فرمود: آن که در بین آنها دیده می‌شود چیست؟ گفت اسب است. فرمود: این چیست بر آن اسب؟ گفت بالهای آنند. فرمود اسب و بال؟ گفت: مگر نشنیده‌ای که سلیمان‌بن‌داود(ع) را اسب بالدار بود؟ رسول خدای خندید، چنان که آخرین دندانهایش نمایان شد.

این حدیث را ما حمل بر این می‌کنیم که طبق عادت کودکان، پیکری از خزف و پارچه ترتیب یافته بود، بدون آن که صورت آن تکمیل شده باشد. به دلیل این که در بعضی روایات آمده است که اسب را دو بال پارچه‌ای بود.

هم عایشه رَضِیَ‌اللهُ عَنْها گفت که دو کنیزك من دف می‌زدند و سرود می‌گفتند. رسول(ص) از در درآمد و بر بستر بیارمید و روی از جانب دیگر کرد. پس ابوبکر داخل شد و به من نهیب زد که خانهٔ رسول رحمان و مزمار شیطان؟[117]

---

۱۱۶. لقب حبشیان است.

۱۱۷. این مطلب را استاد قشیری با اندك اختلاف و تفصیل بیان کرده است: «أخْبَرَنا الشیخُ ابو عبد الرحمن السلمی قالَ أخْبَرَنا محمد بن جعفر بن محمد بن مطر قالَ حَدَّثَنا الحبابُ بن محمد التستری قالَ أخْبَرَنا ابو الاشعث قالَ حَدَّثَنا محمد بن بکر المرسانی قالَ حَدَّثَنا شعبة عن هشام بن عُروة عن أبیهِ عن عائشةَ رَضِیَ اللهُ عَنْها انْ آبا بکر الصدِّیق رَضِیَ اللهُ عَنْه دَخَلَ عَلَیْها و عندَها قَیْنَتانِ تُغَنّیانِ بما تَقاذَفَتْ بِهِ الاَنصارُ یومَ بعاثٍ فَقالَ أبو بکر مزمارُ

←

رسول(ص) روی خویش را به جانب او گردانید و گفت آنها را به حال خود بگذار. بعد کنیزکان نشاط خویش به آخر رسانیدند و بیرون رفتند.

روز عیدی بود که در آن زنگیان با چوبدستی و سپرها بازی می‌کردند. نمی‌دانم من از رسول(ص) درخواست کردم و یا او فرمود می‌خواهی که تماشا کنی؟ گفتم آری. پس مرا پشت سر خویش بر پای داشت در حالی که گونه‌ام بر گونه‌اش بود و او بنی‌ارفد را به بازی ترغیب و تشویق می‌فرمود تا این که من از نظاره ملول شدم. گفت بس است؟ گفتم آری. فرمود پس برو. و در صحیح مسلم، از قول عایشه، ذکر شده است که سر خود را بر شانهٔ پیغمبر(ص) نهادم و به نظاره مشغول شدم تا آن‌جا که از تماشا انصراف حاصل کردم.

تمام این احادیث، در صحیحین ذکر شده است. و این نص صریحی است دربارهٔ حرام نبودن لعب و غنا، و در آنها، بر انواع رخصتها، دلایلی موجود است:

اول، لعب، که عادت زنگیان بر رقص و سرود پوشیده نیست.

دوم، انجام این کار در مسجد.

سوم، فرمایش حضرت رسول(ص) در تشویق و تحریض زنگیان به رقص و بازی به جملهٔ «دُونَکُم یا بَنی ارفده». و این عبارت، امر به بازی و درخواست انجام دادن آن است. پس چگونه ممکن است حرام بوده باشد.

چهارم، منع ابوبکر و عمر رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُما را از زشت شمردن و دگرگون ساختن وضع کنیزکان که دف می‌زدند و سرود می‌گفتند. و این که علت آن را روز عید قرار داد و فرمود عید یعنی وقت شادی و این کار از اسباب سرور و شادمانی است.

پنجم، درنگ بسیار آن حضرت با عایشه و دیدن و شنیدن آن حضرت آنچه را که در مسجد می‌گذشت. و این خود دلیل است بر این که خلق خوش برای خوشدل ساختن زنان و کودکان به دیدن بازی و رقص بهتر است از پارسایی ورزیدن و خشونت در امتناع و منع از آن.

ششم، پیشنهاد حضرت رسول(ص) به عایشه به این‌که آیا می‌خواهی تماشا کنی؟ با توجه به این که این سخن از روی اضطرار برای مساعدت با خانواده و ترس از خشم یا وحشت نبود. چه، اگر

→

الشَّیطانِ مَرَّتَیْنِ. فَقالَ النبیُّ (ص) دَعْهُما یا اَبا بکر فَاِنَّ لِکُلِّ قومٍ عیداً، عیدُنا هذا الیومُ.» (رسالهٔ قشیریه، ص ۱۶۶ - ۱۶۷).

در *عوارف المعارف* هم حدیثی دربارهٔ ورود عمر در حال تغنّی کنیزک عایشه و منع او و اجازهٔ حضرت رسول و استماع پیغمبر و عمر ذکر شده است؛ در حاشیهٔ *احیاء العلوم*، ج ۲، ص ۱۱۰.

این درخواست سابقه داشت ■ نپذیرفتن آن رنجشی ایجاد می‌کرد، ممکن بود گفته شود که امر محذور و ممنوعی بر محذور ■ ممنوع دیگری مقدم داشته شده است. لیکن پیشنهاد این امر ■ پرسش از طرف حضرت رسول، معلوم است که به ضرورتی انجام نگرفته است.

هفتم، اعطای اجازهٔ سرود خواندن و دف زدن به آن دو کنیزك است با این که این کار به مزمار شیطان شبیه کرده شد. ■ این امر، خود دلیل بر آن است که مزمار حرام، غیر از این است.

هشتم، این که رسول خدای(ص) در جایی آرمیده بود که صدای کنیزکان به گوشش می‌رسید، ■ اگر در جایی که سازی نواخته می‌شود مقام کردن حرام بود این آواز را نمی‌شنید. و این خود دلیل است بر این که صدای زنان، سبب حرمت انواع مزامیر نیست، بلکه در جایی که ترس فتنه‌ای باشد حرام می‌شود.

این نصها و مقایسه‌ها دلالت می‌کند بر مباح بودن غنا و رقص و دف زدن و شمشیربازی ■ سپراندازی و تماشای رقص حبشیان و زنگیان در تمام اوقات سرور به قیاس عید که آن هم وقت سرور است، و از این شمار است روز عروسی ■ مهمانی و عقیقه ■ ختنه کردن ■ روز ورود مسافر و سایر اسباب شادمانی و آنچه که شرعاً شاد شدن بدان جایز باشد. و از جمله، شادمانی جایز است به دیدار دوستان و اجتماع آنان در یك مکان برای سخن گفتن یا غذا خوردن، که در این صورت نیز سماع ممکن است.

ششم، سماع عاشقان که برای تحریك شوق و تهییج عشق و تسلیت نفس است، و اگر در وقت دیدار معشوق باشد، به منظور تأکید و افزایش لذت است، و در هنگام فراق غرض برانگیختن شوق است. اشتیاق اگر چه دردآور باشد، وقتی بدان امید وصال افزوده شود، دارای یك نوع لذتی است. چه، امید لذت‌بخش و یأس دردآور است، و لذت امید به اندازهٔ شوق و محبت است نسبت به چیزی که محل امید است. و در این مورد، سماع سبب برانگیختن عشق و تحریك شوق و تحصیل لذت امیدی است که در وصال نهفته است، و این لذت، با وصف زیبایی محبوب و اطناب در آن، حاصل می‌شود. این گونه سماع حلال است اگر وصال کسی که بدان مشتاقند حلال باشد، چون کسی که با زن یا کنیز خود عشق بورزد و به آواز او گوش دهد تا لذت دیدارش مضاعف گردد. چه، چشم از دیدن و گوش از شنیدن و دل از درك لطایف معانی وصال و فراق بهره برمی‌گیرد و اسباب لذت بردن فراهم می‌آید و یك به دیگری مدد می‌رساند. و بهره بردن از مباحات و متاع دنیا انواعی دارد که این یکی از آنهاست، و زندگانی این دنیا چیزی جز لهو و لعب نیست «و مَا الحَیٰوةُ الدُّنیا اِلاّ لَعِبٌ وَ لَهوٌ.»[118]

---

۱۱۸. ■ مَا الحَیٰوةُ الدُّنیا اِلاّ لَعِبٌ و لَهوٌ و لَلدّارُ الاٰخِرَةُ خَیرٌ لِلَّذینَ یَتَّقُونَ اَفَلا تَعقِلُونَ. (۳۲/٦)

همچنین اگر کنیزی از او رنجیده یا میانشان به سببی از اسباب فاصله‌ای ایجاد شده باشد، حق دارد با سماع، شوق او را و لذتی را که در امید وصال است برانگیزاند. ولی اگر او را فروخته یا طلاق داده باشد، چنین سماعی بر او حرام است. چه، جایی که دیدار و وصال جایز نباشد، تحریك شوق بدان نیز جایز نیست. و یا کسی که در نظر خود رخسار کودك یا زنی را که نظر بدان بر او حلال نیست مجسم سازد و آنچه را می‌شنود بدانچه در ضمیر خود مجسم ساخته است تطبیق کند و به منزلهٔ آن قرار دهد، چنین سماعی حرام است. چه، فکر را برای کاری ناروا تحریك می‌کند و به سوی چیزی که رسیدن بدان مباح نیست می‌کشاند. ▪ بر بیشتر جوانان کم خرد و عاشقانی که در وقت هیجان شهوت باطناً چیزی از این قبیل در نظر می‌گیرند هم سماع ممنوع است، و بدیهی است که این ممنوعیت نه از نظر خود سماع است، بلکه از جهت علتی است که در باطن چنین شنونده‌ای پنهان است. و از این جاست که حکیمی را از عشق پرسیدند، گفت دودی است که به مغز صعود می‌کند، سماع آن را بر می‌انگیزد ▪ جماع زایل می‌سازد.

هفتم، سماع کسی است که عاشق و دوستدار و مشتاق دیدار خداست، به چیزی نمی‌نگرد مگر این که خدا را در وی بیند و چیزی نمی‌شنود جز این که از جانب اوست و یا خدا در آن است. سماع برای چنین کسی، مهیج شوق ▪ افزایندهٔ عشق و برافروزندهٔ آتش دل است، ▪ سبب ظهور مکاشفات ▪ ملاطفاتی است که به وصف در نمی‌گنجد، و کسی آن را داند که چشیده باشد، و آن کس که حسش از چشیدن عاجز است چیزی از آن نشناسد ▪ آن را زشت شمارد. این حالات، به زبان صوفیه وجد نامیده می‌شود که از وجود مصادفة گرفته شده... یعنی شخص هنگام سماع، با حالی در نفس خود تصادف می‌کند که قبل از آن نمی‌کرده است. این حالات، سبب بروز و ظهور توابعی هستند که دل را به آتش خود می‌سوزانند و تیرگیها را از نفس می‌زدایند؛ بدان سان که آتش، زر ناسره را خالص و پاك می‌سازد. در پی این صفا و خلوص است که حالت کشف و شهود دست می‌دهد. و این نهایت آرزو و درخواست عاشقان خداوند و حاصل نزدیکی به آن درگاه است. پس چیزی که شخص را بدین وادی رساند، از وسایل نزدیکی به خداوند است نه از جملهٔ معاصی.

سبب این که سماع این حالات را برای دل ایجاد می‌کند، سرّی است که خدای تعالی در مناسبت آهنگهای موزون با روانها برقرار ساخته است. آهنگهای موزون، روح را تسخیر می‌کند و آن را تحت تاثیر شوق ▪ شادی و غم ▪ صفا یا گرفتگی قرار می‌دهد. دانستن سبب تاثیری که روح از صداها حاصل می‌کند، از دقایق علوم مکاشفات است.

کند ذهن جامد سنگدل محروم از لذت سماع، از محظوظ شدن و وجد و حال و دگرگونی رنگ آن که به سماع مشغول است تعجب می‌کند؛ تعجب چهار پای از لذت لوزینه و عنین از لذت همخوابگی و کودك از لذت مقام و ریاست و جاهل از لذت معرفت خدای تعالی و شناختن جلال ▪

بزرگی و شگفتیهای آثار او. تمام این تعجبها یك علت دارد، و آن این است که لذت یك نوع ادراك و دریافتن است، و ادراك، دریابنده لازم دارد و به قوهٔ مدرکه محتاج است. پس کسی که قـوهٔ ادراك او تکمیل نشده باشد، تصور لذت برای او ممکن نیست. چگونه ممکن است کسـی که قـوهٔ چشـیدن ندارد، لذت طعام را درك کند، و کسی را که شنوایی نیست لذت آواز خـوش را دریابد، و آن که فـاقد عقل است از معقولات لذت ببرد؟ همچنین درك لذت سماع، کار دل است، که صدا پس از آن که به گوش رسید، به واسطهٔ حسی که در دل نهفته است درك می‌شود، و کسـی که آن را نداشـته باشـد، ناچار لذت سماع را در نمی‌تواند یافت.

ممکن است گفته شود اصولاً تصور عشق نسبت به خداوند چگونه ممکن است تا سـماع محـرك آن شمرده شود؟ باید دانست که هر کس خدا را شـناخت ناچـار او را دوســت می‌دارد، و کســی که شناساییش بیشتر و محکم‌تر باشد، محبتش بیشـتر و محکـم تر می‌شــود، و محبت که اســتحکام پذیرفت، عشق نام می‌گیرد. چه، عشق را جز محبت فراوان و مؤکد، معنایی نیست. و از این جاست که عرب گفته: محمد(ص) به پروردگار خـود عشـق می‌ورزید، و به سـبب دیدار او برای عبادتش در کوه حرا تنهایی می‌گزید.

همچنین باید دانسـت که هر جمالی، نزد آن کس که آن جمال را درك می‌کند، دوسـت داشـتنی است. و خدای تعـالی، جمیلی اسـت که جمال را دوسـت می‌دارد. اما جمال اگر مربوط به تناســب خلقت و خوبی آب و رنگ باشد، با حس بینایی قابل درك است. ولی اگر جمال به جلال و بزرگواری و بلند رتبتی و خوبی صفات و اخلاق و نیکی به تمام آفریدگان و بخشش دایم به آنان و سایر صفات باطنی باشد، تنها با حسی که در دل نهفته است می‌توان آن را درك کرد. و لفظ جمال در این جـا برای دارندهٔ چنین صفات و حالاتی، مستعار و مجازی اسـت؛ چنان که گفته می‌شـود فـلان نیکـو و جمیل است، در حالی که صورت او مراد نیست و منظور این است که اخلاق خوب و صفات پسندیده و باطن آراسته دارد. و همان طور که شخص به سبب زیبایی صـوری دوسـت داشـته می‌شـود، به واسطهٔ صـفات باطنی نیز محبوب قـرار می‌گیرد. و وقتی این محبت فـزونی یافـت و مؤکد گردید، عشق نامیده می‌شود.

چه بسیارند کسانی که در دوستی پیشوایان مذاهب چـون شـافعی و مالك و ابوحنیفـه رَضِـیَ‌اللهُ عَنْهُم مبالغه می‌کنند. حتی برای پیروزی در راه آنان، مال و جـان خـویش را فـدا می‌سـازند، و از زیادمروی و افراط در این باب بر هر عاشقی پیشـی می‌گیرند. و شگفـت این اسـت که به کسـی که هرگز صورت او را ندیده‌اند که زشت یا زیباست، به خاطر جمال چهـرهٔ باطـن و سـیرت پسـندیده و خیرات و فواید بسیاری که از صفات و کردار او برای دینداران حاصل آمده عشـق ورزیدن رواسـت، ولی آیا روا نیست عشق کسی که همهٔ خیرات از اوست؟ بلکـه تحقیقاً خیری و جمالی و محبوبی در

جهان نیست مگر این که پرتوی از نیکی ▪ زیبایی ▪ اثری از آثار بزرگی ▪ جرعه‌ای از دریای بخشش اوست، و بلکه آنچه از زیبایی که در عالم به عقل و چشم و گوش و سایر حواس از آغاز آفرینش تا پایان آن ▪ از ثَری تا ثریّا درک می‌شود ذره‌ای از خزاین قدرت ▪ بارقه‌ای از انوار حضرت اوست.

ای کاش می‌دانستم چگونه معقول نیست دوستی کسی که این وصف اوست و چگونه محبتش در دل عارفان به اوصافش آن چنان پا برجای نشود و از آن حد درنگذرد که حتی اطلاق نام عشق بر آن ظلم به شمار آید از آن رو که این کلمه قادر نیست بازگوی آن درجه از محبت باشد؟!

پاک ▪ منزه است خدایی که از کثرت آشکاری نهان است و با وجود تابش انوارش از نظرها پنهان، ▪ اگر به هفتاد حجاب از نور مستور نبود پرتو رخسارش چشم نگرندگان به دیدارش را می‌سوخت، ▪ اگر ظهورش سبب پنهان ماندنش نبود خردها مبهوت می‌شد ▪ دلها متحیر می‌ماند، قوا رو به نیستی می‌نهاد و اعضا از هم می‌گسست، ▪ اگر دلها از سنگ و آهن ساخته شده بود تحت تجلّی انوار حضرتش ریز ریز می‌گردید؛ چه، چشم خفاش تاب نور خورشید ندارد. و تحقیق این اشارت، در کتاب محبت خواهد آمد.

▪ واضح است که جز خدای تعالی را دوست داشتن قصور و نادانی است، بلکه حقیقت شناس جز خدای تعالی دیگری نمی‌شناسد. چه، غیر از خدا و افعال آن، در عالم وجود چیزی نیست. ▪ کسی که اثری در نظر گیرد از آن لحاظ که مصنفش کیست نه از جهت سفیدی ▪ کاغذ ▪ مرکب ▪ جلد و لغت عربی آن، نویسنده را که فی‌المثل شافعی است می‌شناسد ▪ دیگری را به جای او نمی‌گیرد و به جز او به دیگری دل نمی‌بندد.

بدین گونه، هر موجودی جز خدای، اثر ▪ کار و از بدایع افعال ذات ذوالجلال است، ▪ کسی که او را پرداختهٔ کارگاه خدا بداند، از صنع به صفات صانع پی می‌برد، همان طور که از تصنیف نیکو، بلندی مرتبت ▪ فضل مصنف دیده ▪ دانسته می‌شود، و از این جهت، شناسایی و محبت او بر خدا مقصور خواهد بود و از او به دیگری نخواهد پرداخت.

حد مخصوص عشق به خدای، آن است که شرکت نمی‌پذیرد. ▪ هر چه جز این عشق باشد، قابل شرکت است. زیرا برای هر محبوبی جز او در عالم وجود ▪ امکان نظیری تصور می‌توان کرد، ▪ تنها جمال اوست که در عالم وجود و امکان ثانی ندارد. و اطلاق نام عشق جز برای دوستی خدا، مجاز محض است نه حقیقت.

آری، ناقصی که از شدت نقص به چهارپایان نزدیک‌تر است، شاید از لفظ عشق جز طلب وصال چیزی درک نکند، و وصال به نظر او تماس خارجی اجسام و ارضای شهوت باشد. البته با چنین خوی بهتر است که از عشق ▪ وصال و انس نامی برده نشود. چه، او از این الفاظ ▪ معانی پرهیز می‌کند، همان طور که چهارپایان از نرگس و ریحان کناره می‌گیرند ▪ به خس و خاشاک ▪ برگ

درختان می‌پردازند. اطلاق این الفاظ دربارهٔ خداوند تا آن جا که موهم معنی عدم تقدیس ذات باری نباشد، جایز است. چـه، پندارها به اختلاف فهـم اشـخاص تغییر می‌کند، و به این نکته هنگـام استعمال این قبیل الفاظ باید متوجه بود. البته دور نیست که به مجرد سماع از صفات خـدای تعـالی وجدی ایجاد شود و چنان بر وجود چیره گردد که عروق قلب را از هم بگسلاند.

ابو هریره رَضِیَ اللهُ عَنْهُ، از رسـول خـدای(ص) روایت کرده اسـت که فـرمود: کودکی از بنی اسرائیل بر کوهی ایستاده بود. به مادر خود گفت آسمان را که آفریده اسـت؟ گفـت خـدای بزرگ. پس گفت زمین را که آفریده است؟ گفت خدای بزرگ. پرسـید کوه و ابرها را که خلق کرده؟ گفـت خدای بزرگ. کودك گفت بزرگی این است که از خدای تعـالی می‌شـنوم. پس خـود را از کوه فـرو افکند و پاره‌پاره شد. چه، آنچه از قدرت و بزرگی خدای تعالی شنیده بود، در او وجد و طـربی ایجـاد کرد که از شدت وجد خود را به زیر افکند. کتب آسمانی هم فرستاده نشدند مگر برای این که به ذکر خدای تعالی مردمان طرب کنند. یکی از مسیحیان گوید در *انجیل* نوشته‌ای بدین مضمون دیدم که برای شما غنا کردیم به طرب در نیامدید و نواختیم به رقص برنخـاستید، یعنی شـمارا برای یاد خـدا تشویق کردیم ■ به شوق نیامدید. این بود انچه می‌خواستیم از اقسام سماع و انگیزه‌ها و مقتضـیات آن ذکر کنیم. ■ به این ترتیب، اباحهٔ سماع به طور قطع و یقین در بعضی جـاها و مسـتحب بودن آن در پاره‌ای موارد آشکار شد.

اگر گفته شود آیا حالتی هست که سماع در آن حـرام باشـد؟ گوییم سـماع به سـبب پنج عارض حرام می‌شود: به سبب وجود عارضی در شنواننده، آلت سماع، نظم صدا، نفس شـنونده یا مواظبتش از عوام بودن شخص. چه، ارکان سماع سه است: شنواننده، شنونده، آلت سماع.

عارض اول، این که شنواننده زنی باشد که نظر بر او حرام بود ■ از سماع آن بیم فتنه رود. و پسر موی نارسته هم که از آن فتنه‌ای برپا تواند شد، در همین حکم است. حـرام بودن چنین سـماعی از بیم فتنه است نه به سبب غنا، بلکه اگر زن چنان باشد که تنها از صدای او هنگام سخن گفتن ■ بیان کردن بدون آهنگ و آواز نیز فتنه‌ای زایَد، گفت‌و گو ■ همصـحبتیش جـایز نیسـت، و حتی شـنیدن صدای او در خواندن قرآن نیز نارواست. همچنین است حکم پسری که از او فتنه‌ای برپا تواند شد.

اگر بپرسی آیا سماع چنین زن یا پسری به طور قطع و یقین و در هر حال حرام اسـت یا فقـط در جا و دربارهٔ کسی که بیم فتنه رود حرام است؟ گوییم از نظر فقهی این مسئله به دو اصل قابل ارتباط است:

اول این که خلوت کردن با زن نامحرم و نگریستن به رخسار او حرام است، چه ترس فتنه باشد ■ چه نباشد. زیرا در این مورد، به طور کلی گمان فتنه می‌رود، و حکم شرعی بدون توجه به صورتهای گوناگون قضیه در این مورد قطعی است.

دوم این که نظر کردن به پسران رواست، مگر جایی که ترس فتنه باشد. و پسران به حکم عمومی و قطعی زنان ملحق نمی‌شوند، بلکه حکم آنان به حال و موقعی که در آن واقع می‌شوند بستگی دارد.

اکنون گوییم صدای زن دایر بین دو اصل است. اگر با نگریستن به آن قیاس شود، حکم حرمت در آن صورت قطعی است، و این قیاس نزدیکی است. لکن بین این دو، فرق است. چه، شهوت در حین هیجان به سوی نظر می‌کشاند ولی به سماع نمی‌خواند، و تحریك نظر برای تماس شهوانی چون تحریك سماع نیست، بلکه شدیدتر است. صدای زن در غیر غنا ممنوع و نهان کردنی نیست. چه، در زمان صحابه رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُم، پیوسته زنان در هنگام سلام و استفتا و مشاوره و غیر آن با مردان گفتگو می‌کرده‌اند. لکن غنا اثری بیش از سخن گفتن در تحریك شهوت دارد. پس قیاس آن با نظر بر پسران مناسبتر است. چه، به پسران حجاب فرمان داده نشده است، همان طور که زنان به نهان داشتن صدای خود مأمور نشده‌اند. پس سزاوار است که از تحریم آن خودداری و تابع امکان یا عدم امکان بروز فتنه قرار داده شود.

به عقیدهٔ من، این قیاس درستی است، و به حدیث آن دو کنیزك رامشگر در خانهٔ عایشه رَضِیَ‌اللهُ عَنْها تأیید می‌شود. چه، پیغمبر(ص) صدای آنان را می‌شنید و احتراز نمی‌کرد. زیرا ترس فتنه‌ای در کار نبود و بدین سبب احتراز نکرد. از این جهت، حکم در این باب، به احوال زن و مرد و پیری و جوانی آنان مختلف خواهد بود، و اختلاف حکم در نظایر این امر هم بعید نیست و به احوال مختلفه بستگی دارد. مثلاً می‌گوییم پیرمرد حق دارد که زنش را در حال روزه ببوسد، ولی برای جوان ممنوع است. زیرا بوسه، جوان روزه‌دار را به همخوابگی می‌خواند و این امر حرام است. و سماعی هم که به دیدار و همخوابگی دعوت کند حرام است. پس حکم این امر نیز در مورد اشخاص مختلف فرق دارد.

عارض دوم، دربارهٔ آلت سماع است به این که شعار شرابخواران یا مخنّثان باشد، و آن نای مخصوص[119] و عود[120] و طبل کمر باریك[121] دو سر پهن است. و این سه قسم انواع ممنوعه هستند، و سایر آلات سماع بر اصل اباحه باقی می‌ماند؛ چون دف اگر چه زنگدار باشد و طبل و نی و زدن با چوب و نظایر آنها.

عارض سوم، در نظم صدا یعنی شعر است که اگر در آن سخنان بی‌هوده و دشنام و هجو باشد و

۱۱۹. ترجمهٔ مزامیر.

۱۲۰. أوتار.

۱۲۱. کوبه.

یا بر خدای تعالی یا رسول(ص) آن و صحابهٔ رسول(رض) دروغ بندد؛ چنان که رافضیان در هجای صحابه و غیر آنان ترتیب داده‌اند. شنیدن این گونه سخنان، خواه با آهنگ ▪ خواه بدون آهنگ باشد حرام است، و شنوندهٔ آن شریك گناه گوینده است. همچنین اگر در شعر، وصف تمام اندام زن باشد.چه، وصف زن بدین طریق بین مردان روا نیست. اما هجای کفار و اهل بدعت جایز است، که حَسّان بن ثابت رَضِیَ‌اللهُ عَنْه، به امر رسول[۱۲۲] خدای، کفار را هجو و به حضرت رسول(ص) فخر می‌کرد.

در مورد نسیب و تشبیب که وصف رخسار و زلف ▪ برازندگی قد و قامت و سایر اوصاف زنان است، اختلاف است. و صحیح این است که به شعر در آوردن و بیان این اوصاف خواه با آواز و خواه بدون آن باشد حرام نیست، و بر مستمع است که این اوصاف را بر زن معینی در ذهن خود تطبیق نکند و یا بر کسی منطبق سازد که بر او حلال است چون زن و کنیزش. و اگر بر نامحرمی تطبیق کند، عصیان کرده است. و کسی که خودداری نتواند، بایستی شخصاً از سماع بپرهیزد. چه، اگر عشق بر کسی چیره شود، هر وصفی که بشنود، بر معشوق تطبیق می‌کند، خواه متناسب باشد و خواه نباشد. چه، لفظی نیست که به طریق استعاره نتوان آن را بر چیزی حمل و تطبیق کرد. همچنین است حال کسی که محبت خدای تعالی بر دلش چیره شده باشد. او از سیاهی موی، ظلمت کفر به یاد می‌آورد، و از سپیدی روی، نور ایمان؛ از وصال، دیدار خداوند، و از فراق، حجاب و راندگی، و از رقیب، آفات و عوایق دنیوی که مانع از برقراری انس با خدای تعالی است فهم کند. ▪ برای تطبیق و فرود آوردن این کلمات بر معانی منظور، نیاز به استنباط و (تامل) و تفکر نیست، بلکه آن معانی که بر قلب حکومت می‌کنند، بر الفاظ پیشی می‌گیرند. چنان که آورده‌اند یکی از مشایخ از بازاری می‌گذشت. آواز فروشنده‌ای را شنید که می‌گوید: ده خیار به حبه‌ای.[۱۲۳] پس وجد بر او چیره شد. و چون از وی علت پرسیدند، گفت اگر نیکان (خیار) هر ده به حبه‌ای ارزند، بهای اشرار چه خواهد بود؟

هم از اینان کسی از بازار می‌گذشت. شنید یکی می‌گوید یا سَعْتَرَ بَرّی (ریحان صحرایی). پس وجد او را دریافت. به او گفتند از چه به وجد آمدی؟ جواب دادش مثل این که شنیدم می‌گوید اِسعَ تَرَ بِرّی (بکوش، نیکی مرا خواهی دید).

حتی یکی از پارسی‌زبانان، از شنیدن اشعار تازی که پاره‌ای از لغات آن با فارسی هماهنگ بود معانی خاصی درك می‌کرد و به وجد درمی‌آمد. کسی می‌خواند: و مَا زارَنی فِی اللَّیْلِ اِلاّ خیالُهُ (شب

---

۱۲۲. مورد قبول و اتفاق همه است از حدیث براء که پیغمبر به حسّان فرمود: «اُهْجُهُمْ او هاجُهِمْ ▪ جبریلُ مَعَكَ.»

۱۲۳. الخیارُ عَشَرَةٌ بحَبَّةٍ (حبه، ۰/ دینار است).

جز خیال او چیزی از من دیدار نمی‌کند). پس به وجد و نشاط آمد. از او سبب را جویا شدند. گفت می‌گوید ما زاریم، و راست می‌گوید. چه، در فارسی، کلمهٔ «زار» به حالت کسی که نزدیک به هلاکت است دلالت می‌کند. آن مرد پارسی پنداشته بود که می‌گوید ما مشرف به هلاکیم، و نزد خود هلاك اخروی را مجسم کرده بود. چه، آن که در آتش محبت خدا می‌سوزد، وجدش به میزان فهم و فهمش به حسب تخیل اوست، ▪ شرط نیست که تخیل و خوش آمدن او با لفظ و مراد شاعر موافق باشد. چنین وجدی، حق و صدق است. و کسی که به خطر هلاك آخرت آگاه است، اگر خردش بشورد و اعضایش بی‌قراری آغازد، حق دارد.

بنابراین، الفاظ و تغییر آنها، تأثیر زیادی در این مورد ندارد. بلکه باید گفت آن کس که عشق مخلوقی بر او چیره شده، باید از سماع به هر لفظ که باشد پرهیز کند. و آن که دوستی خدای تعالی بر وجودش فرمانرواست، الفاظ زیانی به او نمی‌رسانند و او را از فهم معانی لطیفی که به همت ارزنده و بلندش وابسته است باز نمی‌دارند.

عارض چهارم، در شنونده است وقتی که در آغاز جوانی و شهوت بر او غالب باشد. در این صورت، سماع بر او حرام است، چه بر دلش محبت شخص معینی جای گرفته و چه نگرفته باشد. زیرا در هر حال، ممکن نیست او وصف زلف ▪ رخسار و فراق و وصال بشنود ▪ شهوتش تحریك نشود ▪ آن را بر صورت معینی منطبق نسازد. چه، شیطان در دل او می‌دمد ▪ آتش شهوت را برمی‌افروزد و شرارهٔ شر و فساد تیزتر می‌گردد. ▪ این امر، یاری دادن و پیروز ساختن حزب شیطان ▪ گریزاندن عقلی است که مانع غلبهٔ شیطان بر حزب خدای تعالی است. چه در دل، جنگ بین لشکریان شیطان که شهوات است و سپاه خدا که نور عقل باشد همیشه برقرار است، مگر در دلهایی که یکی از این دو سپاه آن را فتح کرده ▪ کاملاً بر آن استیلا یافته باشد. و اکنون، بیشتر دلها را لشکر شیطان فتح کرده و بر آن چیره شده است، و برای بیرون راندن آن باید اسباب کارزار به نوعی فراهم ساخت. در این صورت، چگونه رواست به اسلحهٔ حریف افزودن و شمشیر و نیزه‌های او را تیزتر ساختن؟ ▪ سماع دربارهٔ چنین کسی، تیز کنندهٔ اسلحهٔ لشکر شیطان است و باید از مجمع سماع بیرون رود که او را زیان دارد.

عارض پنجم، بودن شخص از عوام‌الناس است، آن چنان که نه محبت خدای تعالی بر او چیره شده باشد تا سماع برای او مطلوب ▪ مفید دانسته شود و نه شهوت بر او غلبه کرده باشد تا سماع برای او ممنوع به شمار آید. بر چنین شخصی، سماع مباح است، مانند سایر لذتهای مباح. مگر این‌که فریفتهٔ سماع گردد و اوقاتش را بر آن مقصور کند که در این صورت، او سفیهی است که شهادتش هم پذیرفته نیست. چه، اشتغال دایم به لهو، جنایتی است. و همان طور که گناه صغیره، در صورت مداومت به کبیره مبدل می‌شود، بعضی مباحات هم در صورت مداومت به گناه صغیره

تبدیل می‌یابد. مثل این که کسی برای تماشای بازی زنگیان و حبشیان دائم در پی آنان افتد؛ اگرچه اصل این کار ممنوع نیست و حضرت رسول(ص) خود بدان پرداخته است، ولی ادامهٔ آن به صورت مذکور ممنوع است. و از این قبیل است بازی شطرنج که ذاتاً مباح ولی اشتغال دایم بدان شدیداً مکروه است. هر گاه غرض لعب و لذت بردن از لهو باشد، مباح است به سبب راحتی که از آن به دل می‌رسد. چه، راحت دل بعضی اوقات سبب بهبود و فعالیت آن است تا بتواند در سایر مواقع جداً به کار دنیا چون کسب و تجارت یا به کار دین چون نماز و قرائت بپردازد. و در فاصلهٔ کارهای جدی، پرداختن به سماع، چون خالی است که بر رخساری نیکو آید. ولی اگر تمام چهره را خال فرا گیرد، زیبایی به زشتی مبدل می‌گردد. پس هر چیز خوبی، بسیارش خوب نیست، و هر مباحی بسیارش مباح نمی‌باشد؛ چنان که نان مباح ولی زیاده‌روی در آن حرام می‌باشد. سماع هم که یکی از مباحات است، همین حکم را دارد.

اگر گویند نتیجهٔ این سخن آن است که سماع در بعضی احوال مباح و در پاره‌ای از حالات ممنوع است و بنابر این محتاج به تفصیل است و نمی‌توان در موضوع قابل تفصیل مطلقاً و قطعاً نظر مثبت یا منفی داد، در جواب باید گفت که این ایراد بی‌جا و غلط است. زیرا اگر تفصیل ناشی از اشکالی باشد که در خود موضوع است، البته نمی‌توان به طور مطلق حکم داد. ولی اگر تفصیل مربوط به خود موضوع نباشد و ناشی از عارضه‌ای خارجی و وابسته به موضوع باشد، دربارهٔ خود موضوع به طور مطلق می‌توان حکم کرد؛ چنان که اگر سؤال شود عسل حلال است یا نه؟ به طور مطلق می‌گوییم حلال است با این که برای شخص گرمایی مزاجی که او را زیان دارد حرام است. همچنین اگر پرسیده شود شراب حرام است یا نه؟ گوییم حرام است با وجود این که برای شخصی که لقمه به گلویش مانده و جز شراب آشامیدنی دیگری در دسترس ندارد حلال است. پس شراب، از نظر این که شراب و مُسْکِر است، به طور مطلق حرام است، ولی به واسطهٔ عارضهٔ احتیاج حلال می‌شود، و عسل هم از حیث عسل بودن، مطلقاً حلال است، ولی دیدیم که به سبب عارضهٔ ضرر حرام گردید. و عارضه‌ای نیست که طرف توجه قرار نگیرد؛ چنان که بیع حلال است، ولی اگر در هنگام ندای نماز جمعه واقع شود، به سبب این عارضه، حرام می‌گردد، و از این قبیل عوارض.

پس سماع هم از نظر این که آواز خوش موزون مفهوم است، به طور مطلق از جملهٔ مباحات است. ولی ممکن است به سبب عارضی که خارج از ذات خود اوست، حرام گردد. و چون پرده از دلیل مباح بودن سماع برداشته شد، از کسی که با وجود آشکار شدن دلیل مخالفت کند پروایی نیست.

اما دربارهٔ شافعی، باید گفت که تحریم غنا اصولاً در مذهب وی نیست. و به موجب نص موجود، شافعی راجع به مردی که سماع را پیشهٔ خود سازد گفته که شهادتش مقبول نیست. چه، غنا لهو

مکروهی است که به باطل شباهت دارد. و کسی که آن را شغل خویش سازد، به سفاهت و ناجوانمردی منسوب می‌گردد. و این امر اگر چه حرام نیست، حرامی را آشکار می‌سازد. ولی اگر غنا را پیشهٔ خود نساخته باشد و بدان سبب فرا خوانده نشده و خود نیامده باشد و چنان باشد که در حال به طرب آید و به ترنّم پردازد، نه شهادتش باطل است و نه به جوانمردیش خللی وارد می‌آید. و حدیث دو کنیزک که در خانهٔ عایشه رَضِیَ‌الله عَنْها به غنا اشتغال داشتند، بر صحت این گفته دلیل است. یونس بن عبدالاعلی گوید از شافعی که خدایش بیامرزاد راجع به مباح شناخته شدن سماع از طرف اهل مدینه پرسیدم. شافعی گفت کسی از علمای حجاز را نمی‌دانم که سماع را مکروه بشمارد، مگر این که در اوصاف و مضامینی که هنگام سماع ادا می‌شود اشکالی باشد، ولی حُدی خواندن و ذکر اطلال و سر منزل محبوب و شعر را با آهنگ و صدای خوش خواندن، مباح است.

اما آن جا که شافعی گفته سماع لهو مکروهی است که به باطل شباهت دارد، لهو بودن آن صحیح است، لکن باید دانست که لهو تنها از لحاظ این که لهو است حرام نیست. چه، بازی و رقص حبشیان لهو است، و می‌دانیم که پیغمبر(ص) آن را تماشا می‌کرد و زشت نمی‌شمرد. بلکه به طور کلی، خدای تعالی کسی را به سبب لهو و لغو مؤاخذه نمی‌کند از این لحاظ که کاری می‌کند که در او سودی نیست. چه، اگر انسان خود را موظف سازد که روزی صدبار دستش را بر سرش بگذارد کارش عبث و بی‌فایده است، ولی حرام نیست. خداوند می‌فرماید: شما را به قسم لغو مؤاخذه نخواهد کرد (لا یُؤاخِذُکُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فی ایمانِکُمْ.)[۱۲۴] پس اگر بردن نام خدای تعالی به طریق قسم بی آن که اثری بر آن مترتب گردد و قصد و مخالفتی در آن باشد، با وجود عدم فایده مورد مؤاخذه قرار نگیرد، چگونه به شعر و رقص مؤاخذه خواهد کرد.

اما این که شافعی گفته سماع شبیه به باطل است، دلالت بر این نمی‌کند که شافعی به تحریم آن نظر داشته است. حتی اگر صریحاً هم می‌گفت باطل است، باز دلالت بر تحریم نمی‌کرد، بلکه بر ناسودمندی آن دلالت می‌نمود. چه، باطل چیزی است که در آن فایده‌ای نباشد. مثلاً اگر مردی به زنش بگوید خود را به تو فروختم و زن بگوید خریدم، چون قصد شوخی و تفریح باشد، عقد باطلی است و حرام نیست، مگر در صورتی که قصد همان تملیک محققی باشد که از طرف شرع منع شده است.

اما این که شافعی گفته سماع مکروه است، باید این بیان را مربوط به مواضع خاصی دانست که قبلاً ذکر شد، یا این که این سخن را نمایندهٔ پارسایی و نزاهت گویندهٔ آن دانست. زیرا بر مباح بودن بازی شطرنج، خود شافعی نصی به دست داده. مع‌هذا می‌گوید من تمام بازیها را مکروه می‌شمارم.

---

۱۲۴. لا یُؤاخِذُکُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فی اَیْمانِکُمْ و لٰکِنْ یُؤاخِذُکُمْ بما کَسَبَتْ قلوبُکُمْ و اللهُ غفورٌ حلیمٌ. (۲۲۵/۲)

و علتی که برای این امر ذکر می‌کند دلالت بر صحت نظریهٔ ما دربارهٔ او دارد. چه، می‌گوید این کار از عادات دینداران و جوانمردان نیست. و این سخن، بر زهد ورزیدن و نزاهت ساحت وی گواه است.

اما این که گفته است کسی که شغلش را غنا قرار دهد شهادتش پذیرفته نمی‌شود هم دلالت بر تحریم سماع ندارد. چه، با چیز خوردن در کوچه و بازار هم شهادت شخص پذیرفته نمی‌شود، در حالی که این عمل خلاف جوانمردی نیست. همچنین بافندگی با آن که مباح است، شیوهٔ جوانمردان نیست، و شهادت کسی هم که به کاری پست اشتغال داشته باشد پذیرفته نمی‌شود. بنابر این، از تعلیلی که شافعی می‌کند، معلوم می‌شود که مکروه شمردنش به سبب کثرت پارسایی اوست، و مرادش از کراهت، تنزیه است. و دربارهٔ سایر پیشوایان بزرگ نیز همین گمان می‌رود، و اگر مراد آنان تحریم بود، ما دلیلی بر خلاف ایشان نمی‌آوردیم.

بیان دلایل کسانی که سماع را حرام می‌دانند و پاسخ آنان

گفتار خدای تعالی را که می‌فرماید: پاره‌ای از مردم خریدار حدیث بی‌هوده‌اند (مِنَ النّاس مَنْ یَشْتَری لَهْوَ الحَدیثِ)[۱۲۵] بر حرمت سماع دلیل می‌آورند. ابن مسعود و حسن بصری و نخعی رَضِیَ‌اللهُ عَنْهم گفته‌اند مراد از لهو، حدیث غناست. عایشه روایت کرده است[۱۲۶] که پیغمبر(ص) به من گفت: خدا کنیزك مُغَنّیه و فروش و پول و تعلیم او را حرام ساخته است.

در جواب گوییم که مراد، کنیزکی است که در مجلس باده‌خواری برای مردان به تغنّی بپردازد. و ما پیش از این نیز گفتیم که غنای زن بیگانه برای فاسقان و کسانی که بیم فتنه از آنان رود حرام است، و از فتنه جز حرام و ممنوع قصد نکرده‌اند.

اما از این حدیث، حرمت غنای کنیزك مغنّیه برای مالکش فهمیده نمی‌شود. بلکه برای غیر مالك هم اگر بیم فتنه نرود حرام نیست؛ به دلیل آنچه در صحیحین از غنای کنیزکان در خانهٔ عایشه روایت شده است.

اما خریدن گفتار بی‌هوده (لَهْوَ الحَدیثِ) به دین و آن را بدل دین قرار دادن و بدان سبب از راه خدا گمراه شدن، حرام و ناپسندیده است و در آن هیچ اختلافی و سخنی نیست. ولی هر غنایی گمراه کننده و از راه خدا به در برنده نمی‌باشد، و مراد از آیه نیز آن نوع غنای گمراه‌کننده است. و

---

۱۲۵. و مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَری لَهْوَ الحَدیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبیلِ اللهِ بِغَیْرِ علمٍ و یَتَّخِذَها هُزُوًا اولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ مُهینٌ. (۶/۳۱)

۱۲۶. حدیث عایشه: إنَّ اللهَ حَرَّمَ القَیْنَةَ و بَیْعَها و ثَمَنَها و تَعلیمَها. أخرَجَهُ الطَّبرانیُّ فی الأوسطِ باسنادٍ ضعیفٍ.

اگر خواندن قرآن هم به قصد گمراه کردن از راه خدا باشد، حرام است. چنان که یکی از منافقان را حکایت کنند که مردمان را جمع می‌کرد و بر آنان جز سورهٔ عَبَس[۱۲۷] نمی‌خواند؛ از آن بابت که در آن با رسول خدای(ص) عتابی است. پس عمر به قتلش اقدام کرد. بنابر این، وقتی گمراه کردن با آیات قرآن حرام باشد، گمراه ساختن با غنا و شعر، اولی به تحریم است.

دلیل دیگر که آورده‌اند این آیه است که می‌فرماید: أَفَمِنْ هٰذا الحَدیثِ تَعْجَبُونَ. و تَضْحَکُونَ و لا تَبْکُونَ. و أَنْتُمْ سامِدُونَ[۱۲۸] (آیا از این حدیث در شگفت می‌آیید، و می‌خندید و نمی‌گریید، و شما غافلانید؟)

ابن عباس می‌گوید: سمد، به لغت حمیر، به معنی غناست. ▪ از این جا نتیجه می‌گیرد که غنا حرام است. در جواب گوییم که اگر چنین باشد، پس باید گریه نکردن و خندیدن هم به موجب این آیه حرام باشد... اگر گفته شود این حرمت مخصوص به خنده‌ای است که بر مسلمانان به سبب اسلامشان کنند، پس حرمت غنا و اشعار هم باید مخصوص به مورد استهزای مسلمانان باشد، همان طور که در آیهٔ ▪ الشُعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الغاوون[۱۲۹] (از شعرا، گمراهان و زیانکاران پیروی می‌کنند) مراد شعرای کفار است، و دلیل بر این نیست که سرودن شعر فی نفسه حرام باشد.

دلیل دیگری که بر حرمت غنا می‌آورند، روایتی است که جابر رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ از حضرت رسول نقل می‌کند که فرمود: کانَ ابلیسُ أَوَّلَ مَنْ ناحَ و أَوَّلَ مَنْ تَغَنّی[۱۳۰] (شیطان نخستین کسی بود که نوحه‌گری آغازید ▪ هم او نخستین کسی بود که به تغنّی پرداخت.) و به این ترتیب، نوحه‌گری و تغنی در یك ردیف آمده است.

گوییم همان گونه که نوحه‌گری داود(ع) ▪ نوحه‌گری گناهکاران بر نافرمانیهایشان استثنا می‌شود، غنایی هم که مقصود از آن تحریك شادی و اندوه و شوق مباح باشد مستثنی است؛ آن‌چنان که غنای آن دو کنیزك روز عید در خانهٔ حضرت رسول(ص) مستثنی بود، و هم آن چنان که غنای کنیزکان هنگام ورود آن حضرت به مدینه با شعر طَلَعَ البَدْرُ عَلَیْنا ـ مِنْ ثَنِیّاتِ الوَداعِ مستثنی بود.

---

۱۲۷. سورهٔ ۸۰، و نام دیگرش اعمی، در جزو ۳۰.

۱۲۸. ۵۹/۵۳ و ٦۰ و ٦۱.

۱۲۹. ۲۲٤/۲٦.

۱۳۰. دربارهٔ این حدیث، علامه زین‌الدین ابی‌الفضل عبدالرحیم بن‌الحسین عراقی، ضمن کتابی که در آن اخبار *احیاءالعلوم* را گرد آورده و به نام *المُغْنی عَنْ حَمْلِ الأسفار فی الأسفار فی تخریجِ ما فی الاحیاءِ مِنَ الأخبارِ* موسوم ساخته است می‌نویسد: لَمْ أجِدْ لَهُ أصلاً مِنْ حدیثِ جابر و ذَکَرَهُ صاحبُ *الفردوس* من حدیثِ علیِّ بنِ أبی طالبٍ و لَمْ یُخَرِّجْهُ ولَدُهُ فی مسندِهِ.

دلیل دیگر که بر حرمت غنا آورده‌اند، روایتی است که ابو امامه از حضرت رسول(ص) نقـل کرده است: ما رَفَعَ أحَدٌ صَوْتَهُ بِغِناءٍ اِلاّ بَعَثَ اللهُ لَهُ شَیطانَینِ علیٰ مَنْکِبَیْهِ یَضْرِبانِ بِأعقابِهِما علیٰ صَدْرِهِ حَتّی یَمْسِكَ[۱۳۱] (کسی صـدا به غنا برنمی‌دارد مگـر این که خـدا دو شـیطان را برمی‌انگیزاند که بر دوش او سوار می‌شوند و با پاشنه‌های خود بر سینهٔ او می‌زنند تا باز ایستد).

گوییم منظور از غنا در این مورد بعضی انواع آن است که پیش از این ذکر کردیم. یعنی غنایی که در دل آنچه را مراد شیطان است چون شهوت و عشق مخلوق، برمی‌انگیزاند. اما غنایی که شوق به خدا را تحریك کند یا شادی مربوط به عید یا تولد نوزاد یا رسیدن غایب را برانگیزاند و افزون سازد، از آن نوع نمی‌تواند باشد. چه، مخالف و ضد مراد شیطان است؛ به دلیل قصهٔ دو کنیزك و حبشیان و اخباری که از صحاح نقل شد. زیرا اجازه دادن در یك مورد، نص صریحی بر مباح بودن است، و منع در هزار مورد، محتمل تأویل و یا محتمل نزول در مورد خـاص اسـت. اما در مورد عمل، تأویلی نمی‌توان قایل شد. زیرا چیزی که به جا آوردنش حرام باشد، فقـط به سبب عارضـهٔ اکراه حـلال می‌شود، و آنچه انجام دادنش حلال باشد، به سبب عوارض بسیار حتی به سبب چگونگی اندیشـه‌ها و قصدها، حرام می‌گردد.

دلیل دیگر که برای حرمت غنا بدان متوسـل شـده‌اند، روایتی اسـت که عقبة بن عامر از رسـول خدا(ص) نقل کرده که آن حضرت فرمود: هر چیزی که مرد به لهو به آن پردازد باطـل اسـت، مگـر تربیت و تادیب اسبش و تیراندازی با کمانش و شوخی با زنش.[۱۳۲]

گوییم آوردن کلمهٔ «باطل» دلالت بر حرام بودن نمی‌کند، بلکه دال بر بی‌فایده بودن است. و این مسلم است که نظر بر بازی حبشیان، خارج از این سه استثناست و در عین حال حرام نیست، بلکه از روی قیاس، غیر محصور هم به محصور ملحق می‌گردد، همان طور که فرمود حضرت رسول(ص): ریختن خون مسلمان روا نیست مگر به یکی از سـه چیز.[۱۳۳] علت چهـارم و پنجـم هم قیاسـاً به آن ملحق می‌گردد. همان طور که شوخی مرد با زنش که جز لذت فـایدهٔ دیگـری ندارد حـرام نیسـت، گردش در بوستان و شنیدن آواز مرغان و نظایر آن هم که شخص بدان مشغول می‌شود بر او حـرام

---

۱۳۱. حدیث ابی امامه، در کتاب *اخبار احیاءالعلوم*، اندکی با آنچه در متن آمده اختلاف دارد؛ بدین گونه: «ما رَفَعَ أحَدٌ عقیرتَهُ بِغِناءٍ اِلاّ بَعَثَ اللهُ لَهُ شیطانَینِ علیٰ مَنْکِبَیْهِ یَضْرِبانِ بأعقابِهِما علیٰ صَدرِهِ حَتّی یُمْسِكَ.» و حـدیث ضعیفی است که ابن ابی‌الدنیا در *ذم الملاهی* و طبرانی در کبیر آورده است.

۱۳۲. حدیث عقبة بن عامر: «کُلُّ شَیءٍ یَلْهُو بِهِ الرَّجُلُ فَهُوَ باطِلٌ اِلاّ تادیبَهُ فَرَسَهُ و رَمْیَهُ بِقَوْسِهِ و مُلاعَبَتَهُ زَوْجَتَهُ.» صاحبان سنن اربعه آن را آورده‌اند و عبارت آن یکسان نیست.

۱۳۳. از حدیث ابن مسعود و مورد اتفاق است: «لا یَحِلُّ دَمُ امْرِیءٍ اِلاّ بِاِحْدیٰ ثَلاثٍ.»

نیست، اگر چه باطل نامیدن آن روا باشد.

دلیل دیگر را قول عثمان رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ می‌دانند که گفت به غنا نپرداختم و تمنّی نکردم و دست راست به آلت خویش نسودم از هنگامی که با آن دست با رسول خدا(ص) بیعت کردم.

گوییم اگر این گفتار را دلیل حرمت غنا بدانیم، باید تمنّی و دست راست به آلت سودن هم حرام باشد. و انگهی از کجا ثابت می‌شود که عثمان رَضِیَ‌اللهُ عَنْهُ فقط حرام را ترك می‌کرده است.[۱۳۴]

دلیل دیگری که بر حرمت غنا اقامه کرده‌اند، گفتار ابن مسعود رَضِیَ‌اللهُ عَنْه است که می‌گوید: غنا، نفاق را در دل می‌رویاند. و گروهی بر آن، این جمله را افزوده‌اند: همان طور که باران، سبزی را می‌رویاند.

■ بعضی دیگر، این سخن را به حضرت رسول نسبت داده‌اند که صحیح نیست.

همچنین گفته‌اند علی بن عمر رَضِیَ‌اللهُ عَنْه به گروهی که احرام بسته بودند گذر کرد. مردی از آنان به غنا اشتغال داشت. او دوبار گفت: ندای خدا را از شما نمی‌شنوم (ألا لا أسمَعُ اللهَ لَكُم.) از نافع روایت شده که او گفت با ابن عمر از راهی می‌گذشتم. صدای نی چوپانی را شنید. پس دو انگشتش را در گوشهایش گذاشت ■ از راه به یك سو متوجه شد، ■ پیوسته می‌گفت ای نافع، صدا را می‌شنوی؟ تا آن که گفتم نه. بعد، انگشتانش را بیرون آورد. و گوید رسول خدای را دیدم که همچنین کرد.

فضیل بن عیاض که خدایش بیامرزاد گوید: غنا، نردبان زناست. دیگری گفته غنا پیکی از فرستادگان فجور است.

یزید بن ولید گوید از غنا بپرهیزید که حیا را کم ■ شهوت را بسیار و جوانمردی را نابود می‌کند، جانشین شراب می‌شود ■ همان می‌کند که از مستی ساخته است. اگر ناچار از آنید زنان را دور سازید. چه، غنا شخص را به زنا می‌خواند.

در جواب گوییم: سخن ابن مسعود که گفت غنا نفاق را می‌رویاند، دربارهٔ مغنّی است. چه، غرض مغنّی نمایاندن خود ■ رواج نغمه و بازار خویش است ■ پیوسته به مردمان می‌پیوندد و دوری می‌گزیند تا به غنای وی رغبت کنند، و چنین چیزی نمی‌تواند موجب تحریم غنا گردد. زیرا پوشیدن لباس خوب و سواری بر اسب راهوار ■ سایر انواع پیرایه‌ها یا تفاخر به کثرت محصول یا چهارپایان ■ غیر آن نیز در دلها کینه ■ نفاق می‌رویاند، و بدین سبب نمی‌توان به حرمت آنها حکم کرد. از طرف دیگر، فقط گناهان نیستند که سبب ظهور نفاق در دل می‌شوند، بلکه مباحاتی هم که مورد نظر مردمند از این لحاظ تاثیر شدیدتری دارند. و بدین جهت بود که عمر رَضِیَ‌اللهُ عَنْه از اسب راهوار ■

۱۳۴. منظور این است که عثمان امر مباحی را هم ممکن است انجام نداده باشد.

خوش‌رفتار خود فرود آمد و دمش را برید. چه، از خوبی اسبش در خود احساس غروری کرده بود. و این نمونهٔ نفاقی است که از مباحات در دل ایجاد می‌گردد.

اما سخن ابن عمر (رض) که گفته: از شما ندای خدا را نمی‌شنوم، هم دلالت بر تحریم ندارد، بلکه این سخن از آن جهت گفته شده که آن گروه احرام بسته بودند و گفتن کلمات نامناسب در شأن آنان نبود، و از وضع آنها بر ابن عمر آشکار شده بوده است که سماع آنان به سبب وجد و شوق زیارت خانهٔ خدا نیست، بلکه فقط برای سرگرمی است. بدین جهت، با در نظر گرفتن حال خاص آنان و محرم بودن، سماعشان را زشت شمرده است. و بدیهی است که در حالات مختلف، احتمالات مختلف وجود دارد.

اما این که انگشت در گوشش گذارده، با این که شنیدن صدا را برای همراهش نه سودمند دانسته و نه زشت شمرده است معارضه می‌کند. و علت آن بوده است که می‌خواسته گوش دل خود را از آوازی که فکرش را به هم می‌زده یا شاید او را به لهو می‌خوانده است فارغ نگهدارد، یا به ذکری اشتغال داشته که بر شنیدن صدای نای ترجیح داشته است.

اما این که رسول خدای(ص) نیز چنین کرده باشد، با توجه به این که ابن عمر را منع نفرموده است، دال بر حرمت غنا نیست، بلکه دلیل بر این است که ترك آن اولی است. و ما می‌بینیم که در بیشتر حالات، ترك آن اولی است، بلکه ترك بیشتر مباحات دنیا اگر حالت دل را دگرگون کند اولی است. همان گونه که پیغمبر(ص) پس از نماز، جامهٔ ابو جهم را به سبب علامتها و نوارهایی که بر آن دوخته بود و دلش را مشغول می‌داشت بیرون آورد.[۱۳۵]

آیا به دلالت این عمل می‌توان گفت که دوختن نشانه و نوار بر جامه حرام است؟ در آن مورد دیگر هم شاید حضرت رسول(ص) به حالتی بوده‌اند که صدای نی چوپان از آن حال خوش بازشان می‌داشته است، همان طور که نشانه‌های لباس، از نماز به خود مشغولشان می‌داشته است.

در این مورد، باید گفت توسل به سماع برای برانگیختن حالات شریفه در دل، برای کسی که همواره به مشاهدهٔ حق مشغول است و دل به جانب او دارد قصور است، اگر چه در مورد دیگران کمال به شمار آید. و از این جاست که حصری گفته: به چه کار من می‌آید سماعی که با مرگ مغنّی و مُسمِع قطع می‌گردد؟ در این گفتار، اشاره است به این که سماع خدایی همیشگی است و پیامبران علیهم السلام همیشه در لذت سماع و دیدار بوده‌اند و برای تحریك به چاره‌اندیشی نیاز نداشته‌اند.

اما سخن فضیل و دیگران که نزدیك بدو سخن گفته‌اند به این که سماع نردبان زناست، ناظر به سماع فاسقان و شهوترانان جوان است. و اگر این سخن عمومیت می‌داشت، رسول خدای در

۱۳۵. خَلَعَ النبیُّ (ص) بَعْدَ الفَراغِ مِنَ الصَّلاةِ ثوبَ أبی جهمٍ إذْ کانَ عَلَیْهِ أعلامٌ شَغَلَتْ قَلْبَهُ.

خانه‌اش به سماع دو کنیزك عنایت نمی‌فرمود.

اما قیاس: نهایت سخنی که در این باب بتوانند گفت این است که آن را بر ساز زهی مخصوص قیاس کنند که فرق آنها پیش‌تر گفته شد. یا این که گفته شود غنا جزو لهو و لعب است. آری این چنین است، لیکن همهٔ دنیا خود این است و جز لهو و لعب چیز دیگر نیست. او رضی‌الله عنه به زن خویش گفت که تو لعبتی در کنج خانه‌ای و هر گونه ملاعبه‌ای با زنان لهو به شمار می‌رود جز آنچه برای ایجاد فرزند انجام گیرد. همچنین مزاحی که سخن زشت در آن نباشد حلال است. و این از حضرت رسول(ص) و صحابه نقل شده؛ چنان که به تفصیل در کتاب «آفات زبان» خواهد آمد (ان‌شاءالله). وانگهی، کدام لهو بالاتر است از لهو حبشیان و زنگیان در بازیشان، و حال آن که به موجب نص صریح مباح بودن آن ثابت است.

اما عقیدهٔ من بر آن است که لهو، شادکنندهٔ دل و سبك‌کنندهٔ بار سنگین فکر است، و دلها چون ملول باشند، از کار فرو مانند، و شاد کردن آنها سبب کوشش و کمك بدانهاست. فی‌المثل، آن که پیوسته به کار فقه مشغول است، باید روز جمعه را تعطیل کند. چه، تعطیل یك روز، نشاط را در سایر روزها برمی‌انگیزاند. و آن که همیشه نوافل نماز را به جا می‌آورد، شایسته است که گاهی آن را تعطیل کند. و بدین جهت است که نماز گزاردن در پاره‌ای از اوقات کراهت دارد. پس تعطیل، کمك به کار، و لهو کمك به کوشش است. چه، بر کوشش و کار محض و حق تلخ، همه کس نمی‌تواند صبر کرد، مگر پیامبران علیهم‌السلام.

بنابر این، لهو داروی دلتنگی و غم است، و سزاوار است مباح باشد. اما زیاده روی در دارو نیز ناشایست است.

لهو بر این نیّت، سبب قربت است. و در مورد کسی که سماع، صفت مطلوبی را در دلش برنمی‌انگیزاند و برای او جز محض لذت و استراحت مطلق بهره‌ای ندارد رواست، و مستحب می‌باشد اگر او را به مقصودی که گفته شد برساند. البته که این امر بر ناقص بودن و نرسیدن به ذروهٔ کمال، دلالت می‌کند. چه، کامل آن کسی است که برای شادی وجود خود، به غیر حق نیازمند نباشد. لکن باید دانست که آنچه نیکان را حَسَنات است، مقربان را از سیّئات به شمار می‌رود، و کسی که به دوای دل دردمندان و طریقهٔ نرم کردن و آماده کردن آن برای سیر در راه حق، احاطه داشته باشد، به طور قطع می‌داند که شاد ساختن دلها به امثال آنچه گفته شد، دارویی سودمند است که از آن بی‌نیازی نیست.[۱۳۶]

---

۱۳۶. ترجمهٔ باب اول سماع، کتاب هشتم از ربع عادات، از: *احیاءعلوم‌الدین*، ج ۲، ص ۲۶۸ - ۲۸۷.

اقوال مشایخ دربارهٔ سماع

«از ابوالقاسم بغدادی آورده‌اند که گفت: سماع بر دو گونه است: یك گروه سماع سخن کند؛ از سخن، غیر سخن بیرون آرند، و اینها سماع نکنند مگر به تمیز و حاضر گشتن دل. و معنی این سخن آن است که آن یك گروه از مستمعان، آن باشند که دل با ایشان باشد و سخن را تمیز دانند کردن. بر سر تمیز سماع کنند؛ از سخن، معنی سخن بردارند، چون آن معنی موافق وقت ایشان آید، بر آن از سر وقت سماع کنند.

«گروه دیگرند که نغمه شنوند و از سخن خبر ندارند، و آن نغمه قوت و غذای جان است. چون جان قوت خویش بیابد، بر مقام خویش اشراف گیرد و مشغول آن مقام گردد، از تدبیر جسم روی بگرداند، جنبش و حرکت پدید آید. و این را تأویل است که گروهی گفته‌اند که حق عزّ و جلّ جانها را که بیافرید به علّیین آفرید پیش از اجساد، آن وقت ملائکه خداوند را همی یاد کردند، این جانها با آن سماع انس گرفتند، و مقام جانها مختلف بود... اکنون چون این جا سماع پدید آید، آن نغمت به جان رسد، جان بدان نغمه قوت گیرد، شوق وطن آن مقام اندر وی پدید آید، مشغول طلب آن مقام خویش گردد، از نفس غافل گردد و نفس به جنبش آید. آن اضطراب نفس، از آن است که جان از وی اعراض کرده است، تا گروهی چنین گفتند که این تواجد که همی پدید آید در وقت سماع، از آن است که جان آن نغمت شنود، از شوق به مقام خویش آهنگ رفتن کند، نفس از بیم فراق جان به بانگ آید.»[۱۳۷]

امام قشیری گوید:

«اِعْلَمْ اَنَّ سَماعَ الأَشعارِ بِالألحانِ الطیِّبَةِ و النُّغَمِ المُسْتَلَذَّةِ اذا لَمْ یَعْتَقِدِ المُسْتَمِعُ مَحظوراً و لَمْ یَسْمَعْ علیٰ مَذموم فی الشرْعِ و لَمْ یَنْجَرْ فی زِمامِ هَواهُ و لَمْ یَنْخَرِطْ فی سِلْكِ لَهْوٍ مُباحٌ فی الجُمْلَةِ و لا خِلافَ اَنَّ الأَشعارَ اُنْشِدَتْ بینَ یَدَیْ رَسولِ اللّهِ صَلَّی‌اللّه علیه و سَلَّمَ و اَنَّهُ لَمْ یُنْکِرْ عَلَیْهِمْ فی اِنشادِها فَاِذا جازَ استماعُها بغیرِ الألحانِ الطیِّبَةِ فَلا یَتَغَیَّرُ الحُکْمُ بِاَنْ یُسْمَعَ بالألحانِ هذا ظاهِرُ مِنَ الأمرِ.»[۱۳۸]

«سُئِلَ الشِّبْلیُّ عَنِ السَّماعِ فَقالَ ظاهِرُهُ فِتنةٌ و باطِنُهُ عِبرةٌ فَمَنْ عَرَفَ الاشارةَ حَلَّ لَهُ استماعُ العِبرَةِ و الاّ فَقَد استَدعیٰ الفتنةَ و تَعَرَّضَ لِلبَلِیَّةِ.[۱۳۹] و قیلَ لا یَصلُحُ السَّماعُ الاّ لِمَنْ کانَتْ لَهُ نَفسٌ

---

۱۳۷. *شرح تعرّف*، ج ٤، ص ۲۰۱.

۱۳۸. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۱.

۱۳۹. *اللمع فی التصوّف*، ص ۲۷۲؛ و در *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۱، عبارت متفاوت است.

مَيِّتَةٌ و قلبُ حَیٌّ فَنَفسُهُ[۱۴۰] ذُبِحَتْ بسیوفِ المُجاهَدَةِ و قلبُهُ حَیٌّ بنُورِ المُوافَقَةِ.»[۱۴۱]

ابو عمرو بن نجید گوید: اگر سی سال غیبت کنی، برای تو نجات بخشنده‌تر است تا آن که در سماع به غیر واقع حالتی از خود ظاهر سازی.[۱۴۲]

« سماع درست نیز آن بود که بشنوی هر چیزی را چنان که هست آن چیز اندر نعت و حکم، که اندر مزامیر مفتون شوند و به هوا و لهو مقرون شوند از آن است که می به خلاف آن بشنوند که هست، اگر بر موافقت حکم آن سماع کنندی، از همه آفات آن برهندی.»[۱۴۳]

«حَکی جعفرُ بنُ نصیر عَنِ الجُنَیدِ قالَ تَنزِلُ الرَّحمَةُ عَلیٰ الفُقَراءِ فی ثَلاثَةِ مَواطِنَ: عِنْدَ السَّماعِ فَاِنَّهُمْ لایَسْمَعُونَ اِلاّ عَنْ حَقٍّ و لا یَقُولُونَ اِلاّ عَنْ وَجْدٍ، و عِنْدَ أکْلِ الطَّعامِ فَاِنَّهُمْ لا یَأکُلُونَ اِلاّ عَنْ فاقَةٍ، و عندَ مُجاراةِ العلمِ فَاِنَّهُمْ لا یَذْکُرُونَ اِلاّ صفةَ الأولیاءِ.

«سَمِعْتُ الأستاذَ أبا علیٍّ الدقّاقَ یَقولُ: السَّماعُ حَرامٌ عَلیٰ العَوامِ لِبَقاءِ نفوسِهِم، مباحٌ لِلزُّهّادِ لِحُصولِ مُجاهَداتِهِمْ، مُسْتَحَبٌّ لِأصحابِنا لِحَیاةِ قُلوبِهِم.[۱۴۴]

«سُئِلَ ذوالنُّون المصریُّ عَنِ السَّماعِ فَقالَ واردُ حَقٍّ یُزْعِجُ القلوبَ اِلیٰ الحَقِّ فَمَنْ أصْغیٰ اِلَیهِ بحَقٍّ تَحَقَّقَ و مَنْ أصغیٰ اِلَیهِ بنَفسٍ تَزَنْدَقَ.»[۱۴۵]

«سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند، هر که آن را به حق شنود به حق راه یابد و هر که به نفس شنود اندر زندقه افتد.»[۱۴۶]

بندار بن حسین که خدایش بیامرزاد گوید: هر آدمی که سماع را دوست ندارد، نقصی در حواس اوست. چه، در هر لذتی که انسان از او بهره‌مند می‌شود اگر چه مباح باشد تکلفی است، به جز سماع که اگر از مقاصد فاسده خالی باشد، عمل مباحی است که نیازمند تکلّف نیست. و هر که سماع را به نیکویی بشنود و از آهنگ و آواز خوش آن بهره‌مند شود، اگر قصدش از این کار فساد و لهو و

---

۱۴۰. این عبارت از قول ابو سعید هم نقل شده. رك: *اسرارالتوحید*، ص ۳۱۸.

۱۴۱. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵٤.

۱٤۲. همان، ص ۱۵۷.

۱٤۳. *کشف المحجوب*، ص ۵۲٦.

۱٤٤. عبارت *مصباح الهدایه* و *اسرارالتوحید* در این مورد اندکی متفاوت است، ولی معنی یکی است. رك: *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۰؛ *اسرار التوحید*، ص ۲۷۷.

۱٤۵. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۳؛ *اللمع فی التصوف*، ص ۲۷۱؛ *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۱.

۱٤٦. *کشف المحجوب*، ص ۵۲۷.

ترکِ حدود نباشد، برای او نه حرام است و نه محظوری دربر دارد.[۱۴۷]

از ابوعلی رودباری دربارهٔ سماع پرسیدند، گفت: مکاشَفَةُ الاَسرارِ اِلیٰ مشاهَدَةِ المَحبوبِ.

« و قالَ الخواصُ و قَدْ سُئِلَ ما بالُ الانسانِ یَتَحَرَّکُ عِنْدَ سَماعِ غیرِ القُرآنِ و لا یَجِدُ ذٰلِکَ فی سَماعِ القُرآنِ؟ فَقالَ: لِاَنَّ سَماعَ القُرآنِ صدمةٌ لا یُمکِنُ لِاَحَدٍ اَنْ یَتَحَرَّکَ فیهِ لِشِدَّةِ غَلَبَتِهِ و سَماعَ القولِ ترویحٌ فَیَتَحَرَّکُ فیهِ.

«قالَ سهلُ بنُ عبدِاللهِ: السَّماعُ عِلمٌ استَأثَرَ اللهُ تَعالیٰ بِهِ لا یَعْلَمُهُ اِلاّ هُوَ.»[۱۴۸]

«عبدالله به ناجی گفت: سماع دوست یکی آن که فکرت را بجنباند یا چشم را بگریاند. غیر آن، دیگر همه فتنه است. معنی این سخن، آن است که هر سماعی که دل را از شوق بریان کند یا چشم از خوف گریان کند، آن سماع حقیقت است و آن تاثیر حق است. فاما هر سماعی که لهو یا طرب یا شهوت انگیزد یا معنی پدید آرد اندر مستمع خلاف شریعت، آن یا فتنهٔ نفس است یا فتنهٔ دیو.»[۱۴۹]

در *تذکرة‌الاولیاء*، در این باره، چنین آمده است:

« شیخ[۱۵۰] گفت ای بو سعید، سماع کسی را مسلّم بود که از زبر تا عرش گشاده بیند و از زیر تا تَحتُ‌الثَّریٰ. پس اصحاب را گفت اگر از شما پرسند رقص چرا می‌کنید بگویید بر موافقت آن کسان برخاسته‌ایم که ایشان چنین باشند، ▪ این کمترین پایه است در این باب.»[۱۵۱]

« سُئِلَ أبوعلیُّ الرُّوذباریُّ عَنِ السَّماعِ یَوْماً فَقالَ لَیْتَنا تَخَلَّصنا مِنْهُ رَأساً برأسٍ. کاشکی ما از این سماع سر به سر برهیمی؛ از آن که آدمی در گزاردن حق همه چیزها عاجز است. و چون حق چیزی فوت شود، بنده تقصیر خود ببیند. و چون تقصیر خود دید، کاشکی برهدی.»[۱۵۲]

« عَنْ یَحیی بن مَعاذ الرّازِیُّ رَحِمَهُ‌اللهُ اَنَّهُ قالَ الصَّوْتُ الحَسَنُ رَوْحَةٌ مِنَ‌اللهِ تَعالیٰ لِقَلْبٍ فیهِ حُبُّ‌اللهِ تَعالیٰ.»[۱۵۳]

ابوعلی رودباری گفت: ما در کار سماع به جایی رسیده‌ایم که چون دم شمشیر است، اگر منحرف

---

۱۴۷. ترجمه از: *اللمع فی التصوف*، ص ۲۷۳.

۱۴۸. ترجمه و نقل از: *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۵.

۱۴۹. شرح تعرف، ج ٤، ص ۲۰۱ - ۲۰۲.

۱۵۰. مراد شیخ ابوالحسن خرقانی است.

۱۵۱. *تذکرة الاولیاء*، نیمهٔ دوم، ص ۱٦۳.

۱۵۲. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵٤؛ *کشف المحجوب*، ص ۵۲۸؛ *اللمع فی التصوف*، ص ۲۷۲.

۱۵۳. *اللمع فی التصوف*، ص ۲٦۹.

شویم در آتش[۱۵٤] فرو خواهیم افتاد.[۱۵۵]

«حُکِیَ عَنِ الجُنَیدِ قالَ السَّماعُ یَحتاجُ اِلیٰ ثَلاثَةِ أشیاءَ: الزَّمانِ و المَکانِ و الاخوانِ.»[۱۵٦]

در *اسرار التوحید*[۱۵۷] آمده است که شیخ گفت: السَّماعُ یَحتاجُ اِلی ایمانٍ قَویٍ لِأنَّ اللهَ تَعالیٰ قالَ اِنْ تُسْمِعُ اِلاّ مَنْ یُؤْمِنُ بِآیاتِنا[۱۵۸]، فَالسَّماعُ غذاءُ الأرواحِ و شفاءُ الأشباحِ و السَّماعُ لِسالِكِ الطَّریقِ، و مَنْ لَمْ یَسْلُكِ الطَّریقَ لا یَکُونُ لَهُ سَماعٌ بِالتَّحقیقِ.

و شیخ گفت از استاد ابوعلی دقاق پرسیدند از سماع، گفت: السَّماعُ هُوَ الوَقْتُ، فَمَنْ لا سَماعَ لَهُ لا سَمْعَ لَهُ، فَمَنْ لا سَمْعَ لَهُ فَلا دینَ لَهُ لِأنَّ اللهَ تَعالی قالَ «اِنَّهُمْ عَنِ السَّمعِ لَمَعْزُولُونَ.»[۱۵۹] و قالَ «قالُوا لَو کُنّا نَسْمَعُ او نَعْقِلُ ما کُنّا فی أصحابِ السَّعیرِ.»[۱٦۰]

«دین و نماز و طاعت، معنیی است بی چون و چگونه، و تعلقی است که آدمی را از ازل با خدا بود که أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلیٰ.[۱٦۱] نماز حقیقی، آن بود که از آن نور است و از آن نور می‌خورد و از آن نور می‌بالد. چون انبیا علیهم السلام ظاهر شدند، آن نماز را به صور مختلفه آوردند؛ هر یکی به صورتی. هر که را تمیزی است، به ظاهر نماز فریفته نشود. اگر در او جانی باشد، قبول کند. زیرا که تشنه کوزه را جهت آب طلبد، اگر در کوزه آب نباشد به چه کارش آید. همچنان که انبیا علیهم السلام آن نماز را در هر صورتی به خلق رسانیدند، اولیا نیز بر همان نسق، آن نماز حقیقی را در صورت سماع و معارف (معازف) از نظم و نثر به عالمیان رسانیدند. هر که طعام‌شناس باشد و طعام قوت او باشد، از کاسه‌ها و ظروف به غلط نیفتد و داند که اگر کاسه دیگر باشد طعام همان است.»[۱٦۲]

«قالَ الشَّیخُ أبو بکرِ الکتّانی رَحِمَهُ‌اللهُ: سَماعُ العَوامِ عَلیٰ مُتابَعَةِ الطَّبعِ، و سَماعُ المُریدینَ رَغبةٌ

---

۱۵٤. تشبیه به پل صراط است.

۱۵۵. ترجمه از: *اللمع فی التصوف*، ص ۲۹۹.

۱۵٦. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵٤.

۱۵۷. ص ۳۱۳.

۱۵۸. تمام آیه چنین است: و ما أَنْتَ بِهادِی العُمْیِ عَنْ ضَلالَتِهِمْ اِنْ تُسْمِعُ اِلاّ مَنْ یُؤْمِنُ بِآیاتِنا فَهُمْ مُسْلِمُونَ. (۸۱/۲۷)

۱۵۹. ۲۱۲/۲٦.

۱٦۰. ۱۰/٦۷.

۱٦۱. ۱۷۲/۷.

۱٦۲. *ولدنامه*، به تصحیح همایی، اقبال، ص ۸۸.

و رهبةٌ، و سَماعُ الأولياءِ رؤيةُ الآلاءِ و النَّعماءِ، و سَماعُ العارفينَ علیٰ المُشاهَدَة، و سَماعُ أهلِ الحَقيقةِ علیٰ الكَشفِ و العيانِ، و لِكُلِّ واحدٍ مِنْ هؤلاءِ مصدرٌ و مقامٌ.»[۱۶۳]

و هر چیز را قوتی است، و قوت روح سماع است.»[۱۶۴]

« سمنون محب[۱۶۵] رَحِمَهُ‌الله گوید: السَّماعُ نداءٌ مِنَ الحَقِّ لِلْأرواحِ و الوَجدُ عبارةٌ عَنْ اِجابَةِ الأرواحِ لِذٰلِكَ النِّداءِ و الغشيُ عبارةٌ عَنِ الوُصولِ اِلیٰ الحَقِّ و البُكاءُ أثرٌ مِنْ آثارِ فَرَحِ الوصُولِ.»[۱۶۶]

« وقتی ممشاد دینوری (متوفی ۲۹۹) جایی بگذشت. طایفهٔ مبتدیان در سماع بودند. چون او را بدیدند، سماع ترك کردند. گفت همچنان بر سر حال خود روید که اگر جملهٔ ملاهی دنیا در گوش من جمع گردد، هیچ ذره‌ای قصد مرا مشغول نگرداند و درد مرا شفا ندهد.»[۱۶۷]

« سماع سه قسم است: قسمی عام راست و قسمی خاص راست و قسمی خاص الخاص راست. عام به طبیعت شنوند و آن مفلسی است، خاص به دل شنوند و آن طالبی است، خاص الخاص به جان شنوند و آن محبی است.

« در سماع، صد هزار لذت است که به یك لذت از آن هزار ساله راه معرفت توان برید که آن به هیچ عبادت میسر نشود.»[۱۶۸]

«علی حلاج یکی بود از مریدان شیخ ابوالقاسم گرگانی، دستوری خواست در سماع، گفت هیچ مخور، پس از آن طعام خوش بساز؛ اگر سماع اختیار کنی بر طعام آنگاه این تقاضای سماع به حق باشد و تو را مسلم بود.»[۱۶۹]

صاحب *قوت القلوب* از قول جنید آورده است که بخشایش الهی، در سه مورد بر صوفیان نازل می‌شود: نخست هنگام طعام. چه، آنان نمی‌خورند مگر در شدّت گرسنگی. و دیگر، وقتِ گفت‌وگو.

---

۱۶۳. *عوارف المعارف*، ص ۱۱۷، ملحق در *احیاءالعلوم*، چاپ مصر، ج ۵.

۱۶۴. *تذکرة الاولیاء*، نیمهٔ دوم، ص ۲۴۹، ذکر ابوالقاسم نصر آبادی.

۱۶۵. ابو القاسم سمنون بن حمزه، اصلش از بصره و ساکن بغداد، از مشایخ صوفیه، جزو اصحاب سری سقطی و ابو احمد قلانسی و محمد بن علی قصاب بود. به نوشتهٔ *رسالهٔ قشیریه* (ص ۲۲) قبل از جنید، و به نوشتهٔ *صفةالصفوه* (ج ۲، ص ۲۴۲) بعد از جنید وفات یافت. (ذیل *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۰)

۱۶۶. *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۰.

۱۶۷. همان، ص ۱۹۲.

۱۶۸. *رسالهٔ قدس* شیخ روزبهان، در حاشیهٔ *سبع المثانی*، ص ۳۷۶ - ۳۷۸.

۱۶۹. *کیمیای سعادت*، ص ۳۷۵.

چه، سخن آنان در احوال پیامبران و مقامات صدّیقان است. و سه دیگر، هنگام سماع، چه، آنان در غلبهٔ وجد سماع می‌کنند و خدای را در نظر دارند.[۱۷۰]

کسی به ابو حفص حدّاد گفت: فلان که یکی از پیروان توست، همواره گردِ سماع می‌گردد و در آن حالت بی‌قرار می‌شود و می‌گرید و جامه می‌درد. ابوحفص گفت: چه کند آن که در حال غرقه شدن است؟! به هر چه گمان برد سبب نجاتش می‌شود، در می‌آویزد.[۱۷۱]

ابو عبدالله صبیحی (حسین بن عبدالله بن بکر) که سخنور و مؤلف و پارساست، می‌گوید: «السَّماعُ بالتَّصریحِ جَفاءٌ، و السَّماعُ بالاشارةِ تکلُّفٌ، و اَلطَفُ السَّماعِ ما یُشکِلُ اِلاّ علی مُستَمِعِه.»[۱۷۲]

ابوبکر کتّانی (محمد بن علی بن جعفر) از یاران جنید و ابو الحسین نوری گفت: مستمع نباید به خود سماع دل خوش کند، بلکه باید سماع در او وجدی یا شوقی برانگیزد یا واردی بر خاطر او غلبه کند که او را از هر مسکون و مالوفی فانی سازد. و آنگاه چنین خواند:

فَالوَجدُ والشوقُ فی مکانی قَدْ مَنَعانی مِنَ القَرارِ
هُما مَعی لا یُفارِقانی فَذا شعاری و ذا دِثاری[۱۷۳]

ابو عمر زُجاجی نیشابوری (محمد بن ابراهیم بن یوسف، متوفّی ۳٤۸) سماع را از ضعف حال می‌داند، حالی که محتاج عاملی برانگیزاننده است. چه، اگر قوی بود، از سماع بی‌نیازی می‌داشت.[۱۷٤]

ابو عبدالله رودباری (احمد بن عطاء بن احمد، متوفّیٰ ۳٦۹) دربارهٔ سماع و اهل آن و مکان و جزئیّاتش می‌نویسد: سرِّ سماع سه چیز است: رسایی الفاظ، لطف معانی و استواری رسم و راه آن.

و سرِّ نغمه سه است: خوشخویی و ادا کردن حق لحن و درستی ضرب و مقامش.

و سرِّ آن که سماع راستین دارد، سه است: علم به خدا و انجام دادن آنچه بر عهدهٔ اوست و گرد آوردن و یکی کردن همهٔ اندیشه‌ها و غمها.

و جایی که در آن سماع کنند، باید سه خصلت در آن جمع باشد: بوی خوش و روشنایی بسیار و وقاری که بر مجلس سایه افکنده باشد. و چنین جایی باید که از سه چیز خالی باشد: دیدن اضداد، دیدن کسی که بزرگش دارند و دیدن کسی که سماع را به لهو درآمیزد.

---

۱۷۰. ترجمه از: *قوت القلوب*، ج ۲، ص ۱۲۲.

۱۷۱. ترجمه از: *طبقات الصّوفیه*، ص ۱۱۹.

۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷٤. ترجمه از: *طبقات الصّوفیه*، ص ۳۲۹، ۳۷۵ و ٤۳۲.

و از سه گروه شنیدن رواست: صوفیه، فقرا و دوستداران آنان.
و سماع کردن باید که از سر سه معنی باشد: محبّت، وجد و خوف.
و حرکت در سماع هم باید به یکی از سه علّت باشد: طرب، خوف و وجد.
و علامت طرب سه چیز است: رقص، کف زدن و شادمانی.
و علامت خوف سه است: گریستن، بر چهرهٔ خود زدن و آه کشیدن.
و وجد نیز سه علامت دارد: بی‌خویشتنی و سرمستی و بی‌قراری و فریاد.[۱۷۵]

سلطان العلماء بهاء ولد، دربارهٔ سماع می‌نویسد:

«سماع یعنی مسموع، ناموزون باطل است و موزون حق است. موزون یعنی سخنن به اندازه و ناموزون از گزافه و مَنْ أظلَمُ مِمَّنِ افتَرىٰ علَى‌اللهِ الکَذِبَ.[۱۷۶]

«آواز همچون پیمانه است که حبّات معانی را در دل و گوش می‌ریزد. اگر حبّات باطل باشد و اغراض فاسد، عیب از پیمانه نباشد. آوازها همچون شیشه‌های بر تفاوت شیشهٔ بغدادی و سمرقندی[۱۷۷] و زرد و سرخ، و آبگینه خانه از بهر شربتها در باز کنند نه از بهر آن که در وی زهر دهند. پس زهر دادن و فساد در آن‌جا تعبیه کردن، عارضی آمد همچون تُنگ و خَبیه[۱۷۸] که آلت رندان شده است، هر چند در آن چیزی دیگر کنند مباح و پاك، همان بدنامی باشد. اما حالت خوش و رقص و سماع، آن حالت چون برق باشد. اگر دراز درکشد، هلاك شود. چون لحظه‌ای لطیفه بیش نباشد، پیشه کردن سماع دروغ بود.

« و نیز تن آدمی را طبقات است. در هر طبقه، نوعی سماع خوش آید؛ چنان که سماع طبقهٔ ظاهر گوش، خلاف سماع اندرون باشد. هر دو سماع به یکدیگر پریشان شوند. آن بیرونی در مقابلهٔ اندرونی کلبتره نماید، و دیگر آن که بیرونی از غیبت خیزد و اندرونی از حضور خیزد.»[۱۷۹]

---

۱۷۵. ترجمه از: *طبقات الصّوفیه*، ص ۵۰۰.

۱۷۶. ۷/۶۱.

۱۷۷. شیشهٔ بغدادی صافی‌تر و روشن‌تر از سمرقندی بوده است.

۱۷۸. بنا به قول استاد فروزانفر در تعلیقات *معارف بهاءولد* (ج ٤، ص ۲۱۷): «خبیه» ظاهراً تلفظی است از «خابیه» به لهجهٔ اهل خراسان که الف را در وسط کلمه به صورت فتحهٔ مُشبعه ادا می‌کنند؛ مثل «خرش» به جای «خارش» و «عَنَتْ» به جای «عادت». و خابیه (به یا و نیز همزه)، خُم است.

۱۷۹. *معارف بهاءولد*، ج ٤، ص ۱۲.

شرایط و آداب سماع و درجات مردمان در آن

ابونصر سراج، صاحب *اللمع*، در این باره، چنین می‌نویسد:

سماع، بر هیچ مریدی روا نیست مادام که اسما و صفات خداوند را نداند تا بتواند هنگام بردن نام خدای صفتی یا وصفی که برای او برتر است بر نام بیفزاید. همچنین باید که دل مرید به دوستی دنیا و ستایش از خویش آلوده نباشد، و به مردمان طمعی و به انان نظری نداشته باشد. دل خود را از انچه ناشایسته است پاس دارد، حد خویش را بشناسد و وقت را بی‌هوده از کف ننهد... و سماع را فقط برای لذت بردن نشنود، بلکه به سماعی که او را بر مجاهده و سلوك نیك و یاد خدای برانگیزاند گوش فرا دارد. و اگر شرایط سماع نداند، نزد یکی از مشایخ رود تا از وی بیاموزد تا سماعش از جملهٔ لهو و لعب نباشد.[۱۸۰]

علی بن عثمان جلابی هجویری، در باب آداب سماع، چنین می‌نویسد:

«بدان که شرط آداب سماع، آن است که تا نیاید نکنی و مر آن را عادت نسازی. دیر به دیر کنی تا تعظیم آن از دل بنشود. و باید تا چون سماع کنی، پیری آن جا حاضر باشد و جایی از عوام خالی و قوّال به حرمت و دل از اشغال خالی و طبع از لهو نفور و تکلف از میان برداشته. و تا قوت سماع پیدا نیاید، شرط نباشد که اندر آن مبالغت کنند. چون قوت گرفت، شرط نباشد که آن از خود دفع کنی، مر وقت را متابع باشی بدانچه اقتضا کند؛ اگر بجنباند بجنبی و اگر ساکن دارد ساکن باشی، و فرق دانی کرد میان قوت طبع و حرقت وجد. و باید که مستمع را چندان دیدار باشد که وارد حق را قبول تواند کرد و داد آن بتواند داد. و چون سلطان آن بر دل پیدا شود، به تکلف آن از خود دفع نکند. و چون وقت آن گم شود، به تکلف جذب نکند. و باید که اندر حال حرکت از کس مساعدت چشم ندارد. و اگر مساعدت نماید، منع نکند. و اندر سماع کس دخل نکند و وقت را نبشولد و اندر روزگار او تصرف نکند و مر او را بدان نیت او بسنجد که اندر آن بی‌برکتی بسیار باشد. و باید که قوّال اگر خوش خواند، نگوید که خوش می‌خوانی، و اگر ناخوش و ناموزون گوید و طبع را خارج کند، نگوید بهتر خوان، و به دل بر وی خصومت نکند و وی را اندر میانه نبیند، حوالهٔ آن به حق کند و راست شنود. و اگر گروهی را سماع گرفته باشد و وی را از آن نصیب نباشد که به صحو خود اندر سکر ایشان نگرد، باید که به وقت نیازمند باشد و مر سلطان وقت را تمکین کند تا برکات آن بدو رسد. و من که علی بن عثمان الجلابی ام، آن دوست‌تر دارم که مبتدیان را به سماعها نگذارند تا طبع ایشان بشولیده نشود که اندر آن خطرهای عظیم است.»[۱۸۱]

---

۱۸۰. ترجمه با حذف و تلخیص از: *اللمع فی التصوف*، ص ۲۸۷ - ۲۸۸.

۱۸۱. *کشف‌المحجوب*، ص ۵۴۴ - ۵۴۶.

استاد ابوالقاسم قشیری، در باب آداب مرید در سماع، چنین می‌نویسد:

«فالمُریدُ لا تَسلَمُ لَهُ الحَرَکَةُ فی السَّماعِ بالاختیارِ البَتَّةَ، فَإِنْ وَرَدَ عَلَیْهِ واردُ حَرَکَةٍ و لَمْ یَکُنْ فیهِ فَضْلُ قُوَّةٍ فَبِمقدارِ الغَلَبَةِ یُعذَرُ، فاذا زالَتِ الغَلَبَةُ یَجِبُ عَلَیْهِ القُعودُ و السُّکونُ، فَإِنِ اسْتَدامَ الحَرَکَةَ مُسْتَجْلِباً لِلْوَجْدِ مِنْ غیرِ غَلَبَةٍ و ضرورةٍ لم یَصِحَّ، فَإِنْ تَعَوَّدَ ذٰلِکَ یَبْقی مُتَخَلِّفاً لا یُکاشَفُ بِشَیءٍ مِنَ الحقائِقِ، فَغایَةُ احوالِهِ حینَئِذٍ أنْ یَطیبَ قَلْبُهُ، و فی الجُمْلَةِ إنَّ الحَرَکَةَ تَأخُذُ مِنْ کُلِّ مُتَحَرِّکٍ و تَنْقِصُ مِنْ حالِهِ مریداً کانَ او شیخاً اِلاّ أنْ یَکونَ بِاشارةٍ مِنَ الوَقْتِ او غَلَبَةٍ تَأخُذُ عَنِ التَّمییزِ فَإِنْ کانَ مُریداً أشارَ عَلَیْهِ الشَّیخُ بالحَرَکَةِ فَتَحَرَّکَ علی إشارَتِهِ، فَلا بَأسَ إذا کانَ الشَّیخُ مِمَّنْ لَهُ حکمٌ عَلیٰ أمْثالِهِ، و أمّا إذا أشارَ عَلَیْهِ الفُقَراءُ بالمُساعَدَةِ فی الحَرَکَةِ فَیُساعِدُهُمْ فی القیامِ و فی أداءِ مالا یَجِدُ مِنْهُ بُدّاً مِمّا یُراعی عَنِ الاستیحاشِ لِقُلوبِهِمْ، ثُمَّ إنْ صِدْقَهُ فی حالِهِ یَمْنَعُ قلوبَ الفُقَراءِ مِنْ سُؤالِهِمْ عِنْدَ المُساعَدَةِ مَعَهُمْ.»[۱۸۲]

عزالدین محمود کاشانی، در آداب سماع چنین می‌نویسد:

«از جملهٔ آداب سماع، اول آن است که اخلاص نیت بر حضور مجمع سماع مقدم دارند و بازجویند که باعث بر آن چیست. اگر مطلوبی نفسانی بود، از آن احتراز واجب دانند. و اگر داعیهٔ صدق و ارادت و طلب مزید حال و شمول برکت جمع بود مجرد از شوایب هوی و دواعی طبیعت و حال آن که در آن مجمع شیخی یا مقدمی که حضور او مغتنم بود حاضر باشد یا اهل سماع اخوان موافق و طالبان صادق باشند، توفیق چنین صحبتی غنیمت باید شمرد. و اگر از شایبهٔ هوی و ضمیمهٔ طبیعت صافی و خالص نبود، در تخلیص و تصفیهٔ آن، دقایق نظر و لطایف عمل به تقدیم باید رسانید. اگر باعث اول داعیهٔ صدق و طلب مزید حال بود و بعد از آن شایبهٔ نفسانی با آن منضم گردد، اعتبار باعث اول را بود و فساد انضمام شایبهٔ هوی را به صدق انابت با حق و استعانت از شر نفس و تقدیم استخارت تدارک باید کرد. و اگر باعث اول داعیهٔ نفسانی بود و آنگاه به جهت ترخص در آن نیتی صالح بدان پیوندد، داعیهٔ سابق را معتبر دارند نه نیت لاحق را، و احتراز از چنین اجتماعی لازم دانند. و اگر معلوم بود که مجمع سماع مشتمل است بر بعضی محرمات و منکرات چون لقمهٔ ظالمان و اشراف زنان و حضور امردان، یا مکروهات چون حضور کسی که جنسیت با این طایفه ندارد، مانند متزهّدی که او را ذوق سماع نبود و به نظر انکار نگرد یا صاحب جاهی از ارباب دنیا که با او به تکلف و مدارات باید بود یا حضور کسی که به تکلف و دروغ اظهار وجد کند و به تواجد کاذب، وقت بر حاضران مشوش گرداند، طالبان صادق را اجتناب از حضور چنین مجمعی لازم بود.

۱۸۲. رسالهٔ قشیریه، ص ۱۸۴ - ۱۸۵.

«و شرط آن است که چون شخصی حاضر مجلس سماع شد، به ادب بنشیند، و سکون و وقار شعار و دثار ظاهر و باطن خود گرداند، و اطراف بدن را از زواید حرکات و فضول افعال و اقوال مجموع و مضبوط دارد، و تا قوت امساك بود حرکت نکند خصوصاً به حضور مشایخ، و به اندك لمعه‌ای از لمعات وجد مضطرب نشود، و به کمتر مذقه‌ای از رحیق حال تساکر ننماید، و شهقات و زعقات[۱۸۳] به تکلّف و تصلّف نزند، و اگر نعوذُبالله بی‌اثری از آثار نوازل وجد و حال، اظهار وجد و دعوی حال کند، خود عین نفاق و محض گناه بود؛ بل قبیح‌تر زلّتی و شنیع‌تر حالتی باشد.»[۱۸۴]

«گفت سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند. هر که آن را به حق شنود به حق راه یابد، و هر که به نفس شنود در زندقه افتد.»[۱۸۵]

«سماع، سماع حق است و سماع از حق است و سماع در حق است و سماع بر حق است و سماع با حق است، که اگر یکی از آن اضافت با غیر حق کند، کافر است و راه نایافته است و شراب وصال در سماع ناخورده است.»[۱۸۶]

---

۱۸۳. شهقه، به فتح سین و سکون هاء، به معنی نعره زدن است، و زعقه بر وزن شهقه، بانگ و فریاد را گویند. و مراد از این دو، فریاد برآوردن از سر حال و بی‌خبری و غلبهٔ وجد است که طبیعی هر انسان صاحبدل است. در این باره، سخن بسیار است، که چند نمونه از آن بر سبیل اختصار ذکر می‌شود:

«قالَ خیرُ النساج قَصَّ موسی بنُ عمرانَ صلواتُ اللهِ علیهِ علیٰ قومٍ قِصَّةً فَزَعَقَ واحِدٌ مِنهُم فَانْتَهَرَهُ موسی فَأَوحَی اللهُ تَعالیٰ إِلَیهِ یا موسیٰ بطیبی فاحُوا و بِحُبّی باحُوا و بِوَجْدی صاحُوا فَلِمَ تُنْکِرُ عَلیٰ عِبادِی.» (*رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۷.)

«زرارة بن ابی اوفی از کبار صحابه بود (رض)، مردمان را می امامی کرد، آیتی برخواند و زعقه بزد و جان بداد. ابوجهیر (جهین نسخهٔ دیگر) از بزرگان تابعین بود، صالح مری آیتی برخواند، شهقه‌ای از وی جدا شد و از دنیا برفت.» (*کشف المحجوب*، ص ۵۱٦ - ۵۱۷.)

«سَمِعْتُ منصورَ بنَ عبدِاللهِ الاصبَهانیَّ یَقولُ سَمِعتُ أبا علیٍّ الرُّوذباریَّ یَقولُ جُزْتُ بِقَصرٍ فَرَأَیتُ شاباً حَسَنَ الوَجْهِ مَطروحاً و حَوْلَهُ ناسٌ، فَسَألتُ عَنهُ فَقالُوا إنَّهُ جازَ بِهذا القَصْرِ و فیهِ جارِیَةٌ تُغَنّی:

کَبُرَتْ هِمَّةُ عَبْدٍ طَمِعَتْ فی أنْ تَراکا
أَوَ ما حَسْبُ لِعَیْنٍ أنْ تَریٰ مَنْ قَدْ رَآکا

فَشَهَقَ شَهْقَةً و ماتَ.» (*رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۸.)

۱۸۴. *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.

۱۸۵. *تذکرة الاولیاء*، ص ۱۱۰، ذکر ذوالنون مصری.

۱۸٦. *رسالهٔ قدس* شیخ روزبهان، در حاشیهٔ *سبع المثانی*، ص ۲۷٦.

آداب سماع، در پنج جمله خلاصه می‌شود:

۱. مراعات زمان و مکان و یاران.

۲. نپرداختن به سماع اگر در اطراف شیخ مریدانی باشند که سماع به حالشان زیان داشته باشد.

۳. توجه به آنچه قایل گوید با حضور قلب و ننگریستن به اطراف و اطرافیان ▪ مشغول بودن به خود ▪ کف نزدن و نرقصیدن مگر در هنگام غلبهٔ وجد.

۴. صدا به گریه بلند نکردن تا آن‌جا که ممکن است.

۵. موافقت با قوم در قیام هرگاه یکی از ایشان به وجدی صادق بی‌ریا و تکلف برخیزد.[۱۸۷]

هم امام غزالی در *کیمیای سعادت*، در این‌باره می‌نویسد:

«اما مریدی که وی را هنوز احوال دل پیدا نیامده باشد و راه حق به معاملت نداند، یا پیدا آمده باشد، و لیکن شهوت هنوز از وی تمام شکسته نشده باشد، واجب بود به پیر که وی را از سماع منع کند، که زیان وی از سود بیش بود.»[۱۸۸]

در آداب سماع می‌نویسد:

«بدان که در سماع، سه چیز نگاه باید داشت: زمان و مکان و اخوان.

« که هر وقت دل مشغولی باشد، یا وقت نماز بود، یا وقت طعام خوردن بود، یا وقتی بود که دلها بیشتر پراکنده بود و مشغول باشد، سماع بی‌فایده بود.

«اما مکان: چون راهگذری باشد، یا جایی ناخوش و تاریک بود، یا به خانهٔ ظالمی بود، همه وقت شوریده باشد.

«اما اخوان: آن بود که باید هر که حاضر بود، اهل سماع بود. و چون متکبری از اهل دنیا حاضر بود، یا قرّای منکر باشد، یا متکلفی حاضر بود که وی هر زمان به تکلف حال و رقص کند، یا قومی از اهل غفلت حاضر باشند که ایشان سماع بر اندیشهٔ باطل کنند یا به حدیث بیهده مشغول باشند و به هر جانبی می‌نگرند و به حرمت نباشند، یا قومی از زنان نظارگی باشند، و در میان قومْ جوانان باشند، اگر از اندیشهٔ یکدیگر خالی نباشند، این چنین سماع به کار نیاید. معنی این که جنید گفته است که در سماع زمان و مکان و اخوان شرط است، این است.

«پس چون کسانی که اهل سماع باشند ▪ به سماع نشینند، ادب آن است که همه سر در پیش افکنند، و در یکدیگر ننگرند، و دست و سر نجنبانند، و به تکلف هیچ حرکت نکنند، بلکه چنان که در تشهّد نماز نشینند، و همهٔ دل با حق تعالی دارند، و منتظر آن باشند که چه فتوح پدید آید از غیب به

---

۱۸۷. ترجمه و تلخیص از: *احیاءالعلوم*، ص ۲۰۷ - ۲۰۹.

۱۸۸. *کیمیای سعادت*، ص ۳۷۵.

سبب سماع، و خویشتن نگاه دارند تا به اختیار برنخیزند و حرکت نکنند. و چون کسی به سبب غلبات وجد برخیزد، با وی موافقت کنند؛ اگر دستارش بیفتد دستارها بنهند. و این همه اگر چه بدعت است و از صحابه و تابعین نقل نکرده‌اند، لیکن نه هر چه بدعت بود نشاید، که بسیار بدعت نیکو باشد؛ که شافعی می‌گوید رَحْمَةُالله علیه: جماعت در تراویح وضع عمر است(رض) و این بدعتی نیکوست. پس بدعت مذموم، آن بود که بر مخالفتِ سنتی بود. اما حسن خلق و دل مردمان شاد کردن، در شرع محمود است. و هر قومی را عادتی باشد، و با ایشان مخالفت کردن در اخلاق ایشان، بدخویی باشد. و رسول علیه‌السلام گفته است: خالِقِ النّاسَ بأخلاقِهِم؛ با هر کسی زندگانی بر وفق عادت و خوی وی کن. چون این قوم بدین موافقت شاد شوند و از این مخالفت مستوحش شوند، موافقت از سنت بود. و صحابه مر رسول را(ع) برپای نخاستندی، که وی آن را کاره بود. و لیکن چون جایی عادت بینند که بر ناخاستن موحش بود، برخاستن بر پای دلخوشی را اولی تر، که عادت عرب دیگر است و عادت عجم دیگر.»[۱۸۹]

سهروردی، از قول جنید، آورده است که: چون بینی مریدی را که طالب سماع است، بدان که در او بقیهٔ بطالت برجای مانده است.[۱۹۰]

قطب‌الدین عبّادی، در شرایط تحقّق سماع راستین، می‌نویسد:

«سماع آنگه مسلَم باشد رونده را که حرمت به جای حرکت بایستد و محبّت بَدَلِ شهوت بایستد. و هر که از سر شهوت و هویٰ سماع کند، در وبال معصیت افتد. اما چون از سر حرمت و محبّت سماع کند، بصیرت و معرفت افزون شود. و بزرگان گفته‌اند که قدر سماع به اسماع است چنان که شنوانیده شود، و از این جاست که آدمیان در منزل سماع بر مراتبند. بعضی به صورت عبارت و درجهٔ نظم موقوف شوند، بعضی از حقیقت مفهوم چیزی تصوّر کنند به مقدار حالت و مرتبه و دقّت خویش تا اگر در حالت خوف باشند یا در حالت رجا یا در منزل طلب یا در بدْوِ ارادات یا در کمال محبّت، بدان مقدار حال خویش ملایق وقت خویش شوند و ملایم آن استماع، حرکات کنند. و در جمله، همگنان در سماع موقوف وقایع خویش باشند، هیچ کس خارج واقعهٔ خویش چیزی نتواند شنیدن. اگر واقعه صحیح باشد، استماع نیکو افتد و حرکت پسندیده حاصل آید، و اگر واقعه متزلزل و متلوّن باشد در استماع، خیالات فاسد غلبه کند و تصوّرات مُحال پدید آید و از آن جا حرکات نا مضبوط حاصل آید. و فساد چنین سماع بیش از آن یابند که صلاح...

«پس صاحب غفلت را سماع نیست و صاحب شهوت را سماع مسلَم نیست، اما صاحب وقایع را

---

۱۸۹. همان، ص ۳۸۸ - ۳۸۹.

۱۹۰. *عوارف المعارف*، ص ۱۸۷.

بر حسب ادراکات، سماع است. مبتدی را آن بهتر که در ریاضت به سماع مشغول نباشد. زیرا که در ولایت معرفت و منزل محبّت افتد، تسلّی و تسکین الاّ به سماع نباشد. و در جمله، هر که را روح پاک‌تر و دل صافی‌تر، بهرهٔ او از سماع بیشتر و حَظّ او در سماع کامل‌تر...

«و سماع را آلات و اصوات و اغانی و حروف و عبارات، جمله اسباب و وسایطند. اما حقیقت او اتّصال جان است به عالَم خویش و ادراک حقیقت از عالَم اصلی. و شخص، طفیل روح است در سماع، اگر جان در بدو ارادت باشد، در وجل افتد اِذا ذُکِرَاللهُ وَجِلَتْ قُلوبُهُم[۱۹۱]، و اگر در صفای کشف و شهود باشد، در سکونت و تمکین افتد اَلا بِذِکْرِ اللهِ تَطمَئِنُّ القُلوبُ.[۱۹۲]

«و در حقیقت سماع و مراتب آن، سخن بسیار است، و ما در کتابهای متفرق بیانها کرده‌ایم. این‌جا این‌قدر کفایت است که جمله اصحاب ارواح را در سماع نصیب است و هر کس را به مقدار تصور بر حسب واقعهٔ خویش بهره است. و هر که به شهوت شنود، وی را حرام است، و هر که به نسبت احوال خود شنود، وی را مباح است، و اصحاب محبّت و کاملان معرفت را مهم است که ماهی زنده ماند به آب و جان عاشقان به سماع.

«و در سماع، شرایط بسیار است از صفای وقت و حضور دل و جمعیّت خاطر و احتراز از اغیار و انزوا و عُزلت و مساعدت با اخوان و حفظ ادب.»[۱۹۳]

نجم‌الدین رازی، در صفات مرید و آدابی که باید در خدمت شیخ رعایت کند، می‌نویسد:

«... و در سماع، خود را مضبوط دارد و بی‌حالتی و وجدی حرکت نکند، و در وقت حالت از مزاحمت یاران محترز باشد، و تا تواند سماع در خود فرو می‌خورد، و چون غالب شود، حرکت به قدر ضرورت کند، و چون وجد کم شود، خود را فرو گیرد و مبالغت نکند، و یاران را در سماع نگاه دارد تا وقت بر کسی نپشولاند، و وقت خود را بر دیگران ایثار کند و به اصحاب حالات و مواجید به نیاز تقرّب نماید...

«و نفس چون ذوق الهامات حق باز یافت... مرید صادق را سماع در این مقام حلال شود از چند وجه: یکی آن که چون نفس از صفات ذمیمه بمرد، عُرس او را سماع باید کرد. از این جاست که چون صوفیان را عزیزی وفات کند، به عُرس او سماع کنند.

«دوم، برای تهنیت دل که او را با معانی غیب ازدواجی پدید آمده است و معاقده با صفات حمیده کرده. در اعلان نکاح، سماع سنّت است که اَعْلِنوُا النِّکاحَ و لَوْ بِضَرْبِ دَفٍّ.

---

۱۹۱. ۲/۸ و ۳۵/۲۲.

۱۹۲. ۲۸/۱۳.

۱۹۳. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۱۵۱ - ۱۵۳.

«سیُم، چون نفس را دیدهٔ حق‌بینی و گوش حق‌شنوی پدید آمد و ذوق الهامات بازیافت، در هر چه مناسبتی از آن ذوق الهامات غیب یابد، جنبش او سوی حق بود... پس هر قول که از قوّال شنود در کسوت خوش و وزنی موزون، از آن قول ذوق خطاب «أَلَسْتُ» یابد و بدان صوت خوش جنبش شوق سوی حق پدید آورد.»[١٩٤]

درجات مردمان در سماع. «قالَ أبو عثمان الحیریُ السَّماعُ عَلیٰ ثَلاثَةِ أوْجُهٍ فَوَجْهٌ مِنْها لِلْمُریدینَ و المُبْتَدِئینَ یَسْتَدْعُونَ بِذلِکَ الأَحوالَ الشَّریفَةَ و تُخْشیٰ عَلَیْهِمْ فی ذٰلِکَ الفِتنَةُ و المُراآةُ، و الثّانی لِلصّادقینَ یَطْلُبُونَ الزِّیادَةَ فی أحوالِهِمْ و یَسْتَمِعُونَ مِنْ ذٰلِکَ ما یُوافِقُ أوقاتَهُمْ، و الثّالِثُ لِأَهْلِ الاسْتِقامَةِ مِنَ العارِفینَ فَهٰؤُلاءِ لا یَخْتارُونَ عَلیٰ اللهِ تَعالیٰ فیما یَرِدُ عَلیٰ قُلوبِهِمْ مِنَ الحَرَکَةِ و السُّکُونِ.

«قیلَ أهْلُ السَّماعِ عَلیٰ ثَلاثِ طَبَقاتٍ: أبْناءُ الحَقائِقِ یَرْجِعونَ فی سَماعِهِمْ إلیٰ مُخاطَبَةِ الحَقِّ سُبْحانَهُ لَهُم، و ضَرْبٌ یُخاطِبُونَ اللهَ تَعالی بِقُلُوبِهِمْ بِمَعانی ما یَسْمَعُونَ فَهُمْ مُطالَبُونَ بِالصِّدْقِ فیما یُشیرونَ بِهِ إلیٰ اللهِ تَعالی و ثالِثٌ هوَ فَقیرٌ مُجَرَّدٌ قَطَعَ العَلاقاتِ مِنَ الدُّنیا و الآفاتِ یَسْمَعُونَ بِطیبَةِ قُلُوبِهِمْ و هؤُلاءِ أقْرَبُهُم إلیٰ السَّلامَةِ.»[١٩٥]

از استاد ابوعلی دقاق رَحِمَهُ‌الله تعالی شنیدم که گفت مردمان در سماع بر سه گونه‌اند: مُتَسَمِّع و مُسْتَمِع و سامِع. متسمّع به وقت می‌شنود و مستمِع به حال و سامِع به حق.[١٩٦]

اهل سماع در سماع بر سه گونه‌اند: عده‌ای حقیقت بینانند که آنان در سماع آنچه شنوند مخاطبهٔ حق به شمار آورند. گروهی آنچه شنوند به احوال و اوقات و مقامات خویش از روی راستی و دانش بازگردانند و از آن سخن گویند. دستهٔ سوم، فقرای مجردند که از همهٔ علایق گسسته‌اند و دلهای آنان به دوستی دنیا آلوده نیست و به جمع و منع مشغول نمی‌باشند؛ اینان با دل خرم و پاك می‌شنوند و از همهٔ مردمان به سلامت نزدیك‌تر و از فتنه ایمن‌ترند و سماع لایق ایشان است.[١٩٧]

مستملی بخاری، دربارهٔ درجات مردمان در سماع می‌نویسد:

«سماع چون در گوش افتد، پنهانهای سر را بجنباند و برانگیزد، و یکی به جنبش آید از عجز صفت خویش‌که طاقت کشیدن آن بار ندارد و یکی متمکن باشد به قوت حال که آن بار را بکشد.

---

١٩٤. مرصاد العباد، صص ٢٦٣، ٣٦٣، ٣٦٤ و ٣٦٥، با حذف و تلخیص.

١٩٥. رسالهٔ قشیریه، ص ١٥٤ - ١٥٥.

١٩٦. ترجمه از: رسالهٔ قشیریه، ص ١٥٨.

١٩٧. ترجمه از: اللمع فی التصوف، ص ٢٧٩.

اصل این سخن آن است که هر که را در سر حالی نیست با حق که بر آن حال سماع کند، سماع کردن بر او حرام است. سماع آن کسانی که حال باطن ندارند، نفسانی باشد و معلول باشد. و مستمعی که به نفس و علّت سماع کند، اگر از نفس و علت خویش خبر دارد، فاسقی تمام باشد، و اگر از نفس و علت خبر ندارد و آن سماع را به مشاهده بردارد، زندیقی تمام باشد، ابلیس او را از راه برده است، وسواس شیطان را الهام ملك می‌پندارد و هواجس نفس را خاطر حق می‌داند. و هر کرا صفت این باشد، زندیق باشد. باز چون او را اندر سر وقتی باشد با حق درست و حالی باشد راست، سماع از سر وقت و حال خویش کند، آن سماع سر او را بجنباند و وقت او را قوت پدید آرد. آنگه صفت این کس بر دو گونه باشد: یا ضعیف باشد به جنبش آید آن تواجد وی، از ضعف وقت باشد چون کسی که طاقت زخم ندارد بنالد، باز کسی که حال وی و وقت وی قوی‌تر باشد، آن بار بکشد و بجنبد چون کسی که طاقت زخم بدارد و ننالد. و این متعارف است میان خلق که کسی که به قوت نبود به یك قفا بنالد، و دیگری به هزار تازیانه ننالد و اه نکند؛ چنان که به ظاهر متفاوتند به باطن نیز متفاوت.»[۱۹۸]

«بدان که هر یکی را از ایشان در سماع مرتبتی است، ذوق آن بر مقدار مرتبهٔ ایشان باشد؛ چنان‌که تایب را هر چه شنود ورا مدد حسرت و ندامت شود، و مشتاق را مایهٔ شوق و رؤیت، و مؤمن را تاکید یقین، و مرید را تحقیق بیان، و محب را باعث انقطاع علایق، و فقیر را اساس نومیدی از کل. و مثال اصل سماع همچون آفتاب است که بر همهٔ چیزها برافتد و هر چیزی را به مقدار مراتب آن چیز از آن ذوق و مشرب باشد، یکی را می‌سوزد و یکی را می‌فروزد و یکی را می‌نوازد و یکی را می‌گدازد.»[۱۹۹]

«شیخ گفت: از آن که سماع دوستان به حق باشد، ایشان بر نیکوترین رویی فرا شنوند. خدای تعالی می‌فرماید: فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.[۲۰۰]

« سماع هر کسی رنگ روزگار وی دارد: کس باشد که به دنیا شنود، و کس بود که بر هوای نفس شنود، و کس باشد که بر دوستی شنود، و کس باشد که بر وصال و فراق شنود. این همه، وبال و مظلمت آن کس باشد. چون روزگار با ظلمت باشد، سماع با ظلمت بود. و کس باشد که در معرفتی شنود، سماع آن درست باشد که از حق شنود. و آن کسانی باشند که خداوند ایشان را به

---

۱۹۸. *شرح تعرف* ج ٤، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.

۱۹۹. *کشف المحجوب*، ص ۵۳۰.

۲۰۰. ۱۷/۳۹ و ۱۸.

لطفهای خویش مخصـــوص گردانیده باشـــد اللهُ لَطیفٌ بعِبادِه.[۲۰۱] بنده تملیك خـــدا باشـــد و بنده تخصیص خدا باشد. بعباده، این (های) تخصیص است. ایشان را شنوایی از حق به حق بود.»[۲۰۲]

«خاصیت سماع آن است که هر چه بر ولایت بشریت سـلطنت دارد، آن را تقـویت کند و غالبتر گرداند. پس در حق طایفه‌ای که سر ایشان به محبت و ارادت حق مشغول و متعلق بود، سـماع ممدّ و معاون باشد بر طلب کمال و در حق بعضـی که ضـمیر ایشـان به هوا ممتلی بود موجـب هلاك و وبال. ▪ از این جاست منشأ اختلاف اقوال ائمه در تحلیل و تحریم سماع.

«گفته‌اند اهل سماع سه طبقه‌اند: طبقه‌ای ابنای حقایق، ▪ ایشان در سماع، مخاطبهٔ حق شنوند با خود.

«و طبقهٔ دیگر، اهل مناجات که به واسطهٔ معانی ابیات که در سماع شـنوند با حـق به دل خـطاب کنند، و ایشان به صدق مطالب باشند در آنچه بدان اشارت می‌کنند به حـق. و طبقـهٔ سـوم، فقـرای مجرد که جمله علاقات دنیا و آفات قطع کرده باشند، و سماع ایشان بطیبة القلب بود، و این طایفه به سلامت نزدیك‌تر بوند.»[۲۰۳]

سعدی نیز در سماع و درجات مردمان در آن گوید:

نگویم سماع ای برادر که چیست　　مگر مستمع را بدانم که کیست
گر از برج معنی پرد طیر او　　فرشته فرو ماند از سیر او
و گر مرد لهو است و بازی ▪ لاغ　　قوی‌تر شود دیوش اندر دماغ
پریشان شود گل به باد سحر　　نه هیزم که نشکافدش جز تبر
جهان بر سماع است و مستی و شور　　▪ لیکن چه بیند در آیینه کور
نبینی شتر بر سماع عرب　　که چونش به رقص اندر آرد طرب
شتر را چو شور و طرب در سر است　　اگر آدمی را نباشد خر است[۲۰٤]

تاثیر سماع و حالات مشایخ در آن

مسعودی، دربارهٔ اثر موسیقی، می‌نویسد:

« و الغناءُ یُرقُّ الذِّهنَ و یُلَیِّنُ العَریکَةَ و یُبهِجُ النَّفسَ و یُسِرُها ▪ یُشَجِّعُ القَلبَ و یُسَخِّی البَخیلَ...

---

۲۰۱. اللهُ لطیفٌ بعبادِهِ یَرزُقُ مَنْ یَشاءُ ▪ هُوَ القَویُّ العَزیزُ. (۱۹/٤۲)

۲۰۲. *اسرار التوحید*، ص ۲۷۷.

۲۰۳. *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۱ - ۱۹٤.

۲۰٤. *کلیات سعدی*: *بوستان*، ص ۲۳٦ - ۲۳۷.

و فَضْلُ الغِناءِ علیٰ المَنْطِقِ کَفَضْلِ المَنْطِقِ علیٰ الخَرَسِ، و البُرْءِ علیٰ السُّقْمِ...

«فَلِلّهِ دَرُّ حَکیمٍ اسْتَنْبَطَهُ، و فیلسوفٍ اسْتَخْرَجَهُ، أیُّ غامِضٍ أظْهَرَ؟ و أیُّ مَکْنونٍ کَشَفَ؟ و علیٰ أیُّ فَنٍّ دَلَّ؟ و إلی أیِّ عِلْمٍ و فَضیلةٍ سَبَقَ؟ فَذٰلِکَ نسیجُ وحدِهِ، و قریعُ دَهْرِهِ.»[۲۰۵]

آورده‌اند که رقی شبی تا بامداد بر این بیت برمی‌خاست و به سر می‌افتاد و مردمان ایستاده می‌گریستند:

باللهِ فارْدُدْ فُؤادَ مُکْتَئِبٍ   لَیْسَ لَهُ مِنْ حَبیبِهِ خَلَفُ[۲۰۶]

قَدْ ذُکِرَ عَنِ ابْنِ جریحٍ معَ جلالَتِهِ أنَّهُ قالَ ما کانَ سَبَبُ قُدومی مِنَ الیَمَنِ و مُقامی بِمَکَّةَ إلاّ بَیْتَیْنِ مِنَ الشِّعْرِ سَمِعْتُهما یوماً و هُما:

باللهِ قُولی لَهُ مِنْ غَیْرِ مَعْتَبَةٍ   ماذا أرَدْتَ بِطُولِ المَکْثِ بالیَمَنِ
إنْ کُنْتَ ألْمَمْتَ ذَنْباً او هَمَمْتَ بِهِ   فما وَجَدْتَ بِتَرْکِ الحجِّ مِنْ ثَمَنٍ[۲۰۷]

«رقی[۲۰۸] روایت کند از درّاج که او گفت من با ابن الفوطی بر لب دجله می‌رفتیم، میان بصره و اُبُلّه به کوشکی رسیدیم، نیك مردی بر آن در نشسته بود و کنیزکی بر آن در نشسته که وی را می غنا کرد و می‌گفت شعر:

۲۰۵. مروج الذهب، چاپ مصر، ج ٤، ص ۲۲۲.

۲۰۶. ترجمه از: *اللمع فی التصوف*، ص ۲۹۲؛ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱٥٦ - ۱٥۷.

۲۰۷. شبیه به این اتفاق، داستان شعر خواندن و چنگ نواختن رودکی برای امیر نصر سامانی و حرکت او به سوی بخاراست که با شعر:

بوی جوی مولیان آید همی   یاد یار مهربان آید همی

الخ مشهور است.

۲۰۸. در نسخه بدل، دقّی نوشته شده با دال مهمله. و چون سلسلهٔ راویان در این جا و کتاب *اللمع* مساوی است (ص ۲۸٥) و نقل شعری هم که بعداً ذکر می‌شود به صورت مضبوط در *اللمع* است (ص ۲۸٦) همان نسخه بدل باید اصالت داشته باشد، و نشان می‌دهد که مأخذ *کشف‌المحجوب* در این باب، *اللمع* بوده است. ولی در *رسالهٔ قشیریه*، رقّی (با راء مهمله) نوشته‌شده و از سلسلهٔ راویان نیز به شرح یاد شده است بدین ترتیب: «سَمِعْتُ محمدَ بنَ احمدَ بنَ محمدٍ الصوفیَ یقولُ سَمِعْتُ عبدَاللهِ بنَ علیٍ الطوسیَ یقولُ سَمِعْتُ الرقّی یقولُ سَمِعْتُ الدرّاجَ...» به‌علاوه، شعر در *کشف‌المحجوب* و *اللمع* چنین است: «فی سبیل اللهِ وِدُّ» ولی در *رسالهٔ قشیریه* «فی‌سبیلِ اللهِ وُدّی» نوشته شده (ص ۱٥٦)، و این هم دلیل دیگری است که *اللمع* مورد مراجعهٔ صاحب *کشف‌المحجوب* بوده

←

فی سَبیلِ اللهِ وِدٌّ کانَ مِنّی لَكَ یُبْذَلْ
کُلَّ یَوْمٍ تَتَلَوَّنْ غیر هذا بِكَ أجْمَلْ

و جوانی را دیدم اندر زیر دیوار کوشك ایستاده با مرقعه‌ای و رکوه‌ای، گفت ای کنیزك به خدای تو بر تو که این بیت بازگوی که از زندگانی من یك نفس بیش نمانده است تا باری جان به استماع این بیت برآید.[۲۰۹] کنیزك، دیگر باره باز گفت. آن جوان نعره‌ای بزد، جان از وی جدا شد، خداوند کوشك کنیزك را گفت که تو آزادی، و خود فرود آمد به جهاز وی مشغول شد، و همهٔ اهل بصره بر وی نماز کردند. پس آن مرد بر پای خاست و گفت یا اهل بصره، من که فلان بن فلانم، همهٔ املاك خود سبیل کردم و ممالیك آزاد کردم. هم از آن‌جا برفت و کس خبر آن مرد نیافت. و فایدهٔ این حدیث و حکایت، آن است که مرید را اندر غلبهٔ سماع حال چندین بباید که سماع وی فاسقان را از فسق باز دارد.

«ابو علی رودباری رض گوید درویشی را دیدم که به آواز مغنی مشغول گشته بود. من نیز گوش بنهادم تا وی چه می‌گوید. آن کس به صوتی حزین می‌گفت:

أمُدُّ کَفّی بالخُضُوعِ الی الَّذی جادَ بالصَّنیعِ

←

است، الاّ این که جای بیت اول و دوم در *اللمع* مقلوب است. ولی با این همه، *کشف‌المحجوب*، حکایت را مختصرتر از *اللمع* و *رسالهٔ قشیریه* نقل کرده، و موضوع تغییر لباس دادن صاحب کوشکی را که از مال دنیا اعراض کرده و به زیّ درویشان درآمده بود مسکوت گذارده است. *اللمع*، در این مورد، می‌نویسد: «ثمّ رَمی بثیابِهِ و اتَّزَرَ بازارٍ و ارتدی بالآخَر.» (ص ۲۸٦) و نوشتهٔ *رسالهٔ قشیریه* چنین است: «ثم اتَّزَرَ بازارٍ و ارتدی بِرداءٍ.» (ص ۱۵٦). باید دانست که دقّی و رقّی، دو نفرند. دربارهٔ رقّی (با راء مهمله) استاد ابوالقاسم قشیری چنین می‌نویسد: «ابو اسحق ابراهیم بن داود رقّی، از بزرگان مشایخ شام، از اقران جنید و ابن الجلاء است و تا سال ۳۲٦ زیسته است.» (*رسالهٔ قشیریه*، ص ۲۵؛ *صفةالصفوه*، ج ٤، ص ۱٦۹.) اما دقّی (به دال مهمله و قاف) مراد ابوبکر محمد بن داود دینوری است معروف به دقّی، از مشایخ قرن چهارم، از اصحاب زقاق و ابن جلاء که در شام اقامت داشت و بیش از صد سال عمر کرد و در دمشق بعد از سنهٔ ۳۵۰ فوت شد. (*رسالهٔ قشیریه*، ص ۲۸؛ *ذیل مصباح الهدایه*، ص ۱۸۸.)

۲۰۹. در متن حکایت *اللمع* و *رساله*، چنین اظهاری از طرف جوان قید نشده است. اختلافات بسیار کوچك دیگری هم بین این ترجمهٔ فارسی و متن عربی موجود است. رجوع شود به: *اللمع فی التصوف*، ص ۲۸۵ - ۲۸٦؛ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵٦. در *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۱۹۷، فقط بیت دوم آمده است.

آن درویش بانگی بکرد و بیفتاد. چون بشدم، ورا یافتم مرده.»[۲۱۰]

علی بن عثمان جلابی هجویری گوید:

«من اندر معاینه، درویشی دیدم اندر جبال آذربایگان که می‌رفت و می‌گفت این بیتها به شتاب:

و اللهِ ما طَلَعَتْ شَمْسٌ و لا غَرُبَتْ — اِلاّ و اَنْتَ مُنیٰ قَلْبی و وَسْواسی
و لا تَنَفَّسْتُ مَحزوناً و لا فرحاً — اِلاّ و ذِکْرُکَ مَقْرونٌ بأنفاسی
و لا جَلَسْتُ اِلیٰ قَوْمٍ اُحَدِّثُهُمْ — اِلاّ و اَنْتَ حَدیثی بینَ جُلّاسی
و لا هَمَمْتُ بشُرْبِ الماءِ مِنْ عَطَشٍ — اِلاّ رَاَیْتُ خَیالاً مِنْکَ فی الکاسِ

از سماع این متغیر شد، پشت به سنگی باز گذاشت و جان بداد.»[۲۱۱]

«نُقِلَ اَنَّ بَعْضَهُمْ کانَ یَتَقَلَّبُ علی النّار عِنْدَ السَّماعِ و لا یُحِسُّ بها.»[۲۱۲]

«رُوِیَ اَنَّ أبا الحسینِ النُّوریُّ کانَ معَ جَماعَةٍ فی دَعوی، فَجَریٰ بَیْنَهُم مَسْئلةٌ فی العِلْمِ و ابوالحسینِ ساکتٌ، ثُمَّ رَفَعَ رَاْسَهُ و اَنْشَدَهُمْ:

رُبَّ وَرْقاءَ هَتُوفٍ فی الضُّحیٰ — ذاتِ شَجْوٍ صَدَحَتْ فی فَنَنٍ
ذَکَرَتْ اِلفاً و دَهْراً صالِحاً — و بَکَتْ حُزْناً فهاجَتْ حزنی
فَبُکائی رُبَّما اَرَّقَها — و بُکاها رُبَّما اَرَّقَنی
و لَقَدْ تَشْکُو فَما اَفْهَمُها — و لَقَدْ اَشْکُو فَما تَفْهَمُنی
غَیْرَ اَنّی بالجَویٰ اَعْرِفُها — و هیَ اَیْضاً بالجَویٰ تَعْرِفُنی

قالَ فَما بقی اَحَدٌ مِنَ القومِ اِلاّ قامَ و تَواجَدَ.»[۲۱۳]

«نقل است که چون عمرو بن عثمان به صفاهان آمد، جوانی به صحبت او پیوست. پس آن جوان بیمار شد و مدتی رنج بکشید. روزی جمعی به عیادت آمدند. شیخ را اشارت کرد که قوّال را بگوی تا بیتی برگوید. عمرو با قوّال گفت این بیت برگوی:

ما لی مَرِضْتُ فَلَمْ یَعُدْنی عایِدٌ — مِنْکُمْ و یَمْرَضُ عَبْدُکُمْ فَاَعودُ

---

۲۱۰. *کشف المحجوب*، ص ۵۳۳ - ۵۳۴.

۲۱۱. همان، ص ۵۳۵.

۲۱۲. *عوارف المعارف*، حاشیهٔ *احیاءعلوم‌الدین*، ج ۲، ص ۱۲۶.

۲۱۳. *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۲۹۹. آخر مصرع اول را «فی‌الدّجیٰ» هم ثبت کرده‌اند و مناسب‌تر می‌نماید.

بیمار چون این بشنید، در حال صحت یافت و یکی از بزرگان طریقت شد.»[۲۱٤]

ابو حیان توحیدی، در کتاب *مقابسات*، به نقل از استاد خود ابو سـلیمان منطقـی سـجستانی، می‌نویسد:

« المُوسیقی حاصِلٌ لِلنَّفْسِ و موجودٌ فیها علیٰ نوعٍ لَطیفٍ و صِنْفٍ شریفٍ. فالموسیقارُ اِذا صادَفَ طبیعةً قابِلَةً و مادَّةً مُسْتَجیبَةً و قَریحةً مُواتِیَةً و آلَةً مُنقادَةً، اَفْرَغَ عَلَیْها بتَأییدِ العَقْلِ و النَّفْسِ لَبُوساً مُؤنِقاً و تالیفاً مُعْجِباً و أعطاها صورَةً مَعْشُوقَةً و حِلْیَةً مَرموقَةً، و قُوَّتُهُ فی ذٰلِكَ تَكوُنُ بمواصَلَةِ النَّفْسِ النّاطِقَةِ.»[۲۱۵]

حالات مشایخ در سماع.

گر از این دست زند مطرب مجلس ره عشق　　　شعر حافظ ببرد وقت سماع از هوشم[۲۱٦]

احمد بن مقاتل عکی، گوید که چون ذوالنون مصری به بغداد وارد شد، صوفیان بر او گرد آمدند، و قوّالی با آنان بود. از ذوالنون اجازه خواستند که در محضر او قوّال چیزی بر خواند. اجازه داد و وی چنین گفت:

صَغیرُ هَواكَ عَذَّبَنی　　　فَکَیْفَ بهِ إذا احْتَنَکا
و أنْتَ جَمَعْتَ مِنْ قَلْبِی　　　هَوَیً قَدْ کانَ مُشْتَرَکا
أما تَرْثی لِمُکْتَئِبٍ　　　اِذا ضَحِكَ الخَلِیُّ بَکیٰ

(اندك محبت تو، مرا به رنج افکنده است. پس چه بر من خـواهد گذشـت وقتی که هوای تو سراسر وجودم را فرا گرفته باشد. تو صحنهٔ دل را به خود اختصـاص دادی و دیگـر محبتهـا را از آن جمع کردی. آیا رحمت نمی‌آوری به حال اندوهگینی که وقتی بی‌غمی می‌خندد او می‌گرید.)

پس ذوالنون برخاست و به روی بر زمین افتاد.[۲۱۷]

از ابو حاتم سجستانی شنیدم که به نقل از رویم گفت که از او از حـالات مشـایخی که در سـماع

---

۲۱٤. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ۳۲، ذکر عمرو بن عثمان مکی (معاصر جنید و شبلی).

۲۱۵. مقابسات، چاپ مصر، ص ۱٦٤.

۲۱٦. *دیوان حافظ*، ص ۲۳٤.

۲۱۷. ترجمه از: *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۵؛ *اللمع فی التصوف*، ص ۲۸۹ - ۲۹۰؛ *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۲۹٤. در *رسالهٔ قشیریه*، اندك اضافاتی در این حکایت دیده می‌شود.

دیده بود پرسیده شد، گفت چون گله‌ای که گرگ بدان در افتد.[۲۱۸]

از محمد بن حسین شنیدم که او از عبدالله بن علی نقل کرده که می‌گفت شبی با شبلی(رح) گرد هم بودیم. قوّال چیزی بر خواند. شبلی صیحه‌ای زد و نشسته وجد کردن گرفت. به او گفتند چرا از میان جمعیت تنها تو نشسته‌ای. پس بر پای خاست و به وجد آمد و گفت:

لِی سَکْرَتانِ و لِلنُّدْمانِ واحِدَةٌ   شیءٌ خُصِصْتُ بِهِ مِنْ بَیْنِهِم وَحْدِی[۲۱۹]

ابو نصر سراج گوید از وجیهی[۲۲۰] شنیدم که می‌گفت از طیالسی رازی[۲۲۱] شنیدم که گفت بر اسرافیل استاد ذوالنون که خدایشان بیامرزاد وارد شدم در حالی که نشسته بود و با سر انگشتش به زمین می‌زد و با خود چیزی زمزمه می‌کرد. چون مرا دید، گفت خوش داری چیزی بخوانی؟ گفتم: نه. گفت: تو دل نداری.[۲۲۲]

از ابوالحسین نوری که خدایش بیامرزاد حکایت کنند که در مجلس سماعی درآمد و این بیت بشنید:

ما زِلْتُ أَنْزِلُ مِنْ ودادِكَ مَنْزِلاً   تَتَحَیَّرُ الأَلْبابُ عِنْدَ نُزُولِهِ

برخاست و به وجد آمد و هم بدان سوی که روشن بود رفتن گرفت. پس در نیزاری واقع شد که نی آن را بریده بودند و ریشه‌های آن چون شمشیر بر جای مانده بود. روی آنها شروع به دویدن کرد و تا صبح همان بیت را تکرار می‌کرد در حالی که خون از پاهایش می‌ریخت. بعد از این واقعه، کف و ساق پایش آماس کرد و پس از چند روز زندگی درگذشت.[۲۲۳]

ابو نصر سراج، چنین می‌نویسد: یکی از یارانم، برای من از ابوالحسین درّاج[۲۲۴] چنین حکایت کرد که او گفت از بغداد به قصد دیدار یوسف بن حسین(رازی) به ری در آمدم و از هر کس خانهٔ یوسف را پرسیدم. گفت با این زندیق چه کار داری؟ دلم چرکین و سینه‌ام تنگ شد، تا آن جا که آهنگ بازگشت کردم و شب آن روز را در مسجدی به سر آوردم. صبحگاهان با خود گفتم این همه

۲۱۸. ترجمه از: *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۶؛ *اللمع فی التصوف*، ص ۲۸۸.

۲۱۹. ترجمه از: *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۸.

۲۲۰. احمد بن علی الکرجی یا کرخی.

۲۲۱. *انساب* ۳۷۵/۱۷.

۲۲۲. ترجمه از: *اللمع فی التصوف*، ص ۲۸۸.

۲۲۳. ترجمه از: *احیاءالعلوم*، ج ۲، ص ۲۹۱؛ *اللمع فی التصوف*، ص ۲۹۰.

۲۲۴. این حکایت، در *تذکرة الاولیاء*، به ابراهیم خواص، با تفاوتهای قابل ملاحظه‌ای نسبت داده شده است، رك: *تذکرة الاولیاء*، ص ۲۶۴، ذکر یوسف بن الحسین.

راه آمده‌ام، لااقل او را ببینم. پس، از خانهٔ او پرسیدن گرفتم تا به مسجد او درآمدم. وی در محراب نشسته بود و در برابرش مردی و در کنارش مصحفی بود که می‌خـواند. او را پیری نیکـو روی و خوش‌دیدار یافتم. پس به او نزدیك شدم و سلام کردم. جواب داد. مقابلش نشستم. روی به جـانب من کرد و گفت از کجایی؟ گفتم از بغداد. گفت به چه کار آمده‌ای؟ گفتم به سلام شیخ آمده‌ام. گفت اگر در یکی از این شهرها کسی به تو می‌گفت که نزد ما بمان تا برایت خـانه‌ای و کنیزکی بخـرم یا چیزی از این مقوله، تو را از آمدن به سوی ما باز می‌داشت؟ گفتم خـداوند مرا به چیزی از این قبیل نیازمود، و اگر امتحانم می‌فرمود نمی‌دانم که حال چگونه می‌بود. بعـد گفـت خـوش داری چیزی بخوانی؟ گفتم آری. گفت بیار آنچه داری. پس من بدین سخن آغاز نهادم:

رَأَیْتُكَ تَبْنی دائباً فی قَطیعَتی و لَوْ کُنْتَ ذا حَزْمٍ لَهَدَمْتَ ما تَبْنی
کَأَنّی بِکُمْ و اللَّیْتُ اَفْضَلُ قَوْلِکُمْ اَلا لَیْتَنا کُنّا اِذِ اللَّیْتُ لا تُغْنی

پس قرآن را بر هم نهاد و چنان گریستن گرفـت که ریش و جـامه‌اش تر شـد، تا آن جـا که از گریهٔ بسیار بر او رحمت آوردم. بعد به من گفت: فرزند! چرا مردم ری را از این که می‌گویند یوسف زندیق است ملامت می‌کنی؟ از نماز بامداد قرآن می‌خوانم و از چشمم قـطره‌ای اشـك نتراویده است و از این دو بیت در من قیامتی برپا شد.[۲۲۵]

«نقل است که چون سهل سماعی شنیدی، او را وجدی پدید آمدی، بیست و پنج روز در آن وجـد

۲۲۵. این حکایت، به نقل از ابو نصر سراج، در *رسالهٔ قشیریه* هم درج شـده اسـت، با این تفاوت که بیت دوم را نیاورده و مختصری در بعض کلمات غیر مهم اختلاف دارد. رجـوع شـود به: *رسـالهٔ قشـیریه*، ص ۱۵٦. در *احیاءالعلوم* (ج ۲، ص ۳۰۱) نیز به نقل از ابی الحسین درّاج ضبط شده است و مختصرتر است. اصـل همه *اللمع فی التصوف* است (ص ۲۹۱ - ۲۹۲). به این دلیل، از آن جا ترجمه به عمل آمد.

اشعار فوق، منسوب به ولید بن یزید بن عبدالملك است، و *تجـارب السلف* آن را ضـمـن داسـتانی آورده بدین شرح: «ولید، ظریف و شجاع و سخی بود، اما در اسـتیفای لذات دنیوی و تمتع به طیّبات آن از حـلال و حـرام در غایت حرص می‌نمود، شعر نسیب و خمریّات نیکو گفتی. وقتی بشنید که یکـی از بنی امیّه می‌خـواهد که به سـبب ملازمت او بر قبایح و فضایح او را خلع کند، این ابیات به او نوشت:

کَفَرْتَ یَداً مِنْ مُنْعِمٍ لَوْ شَکَرْتَها جَزاكَ بِها الرَّحْمنُ ذو الفَضْلِ و المَنْ
رَأَیْتُكَ تَبْنی جاهِداً فی قَطیعَتی و لَوْ کُنْتَ ذا حَزْمٍ لَهَدَمْتَ ما تَبْنی
أَراكَ عَلَی الباقینَ تَجْنی ضَغینَةً فَیا وَیْحَهُم اِنْ مُتُّ مِنْ شَرِّ ما تَجْنی
کَأَنّی بِهِمْ یوماً و أَکْثَرُ قَوْلِهِمْ اَلا لَیْتَ اَنّا حینَ یالَیْتَ لا یُغْنی»

(*تجارب السلف*، به تصحیح اقبال، ص ۸۲ - ۸۳.)

ماندی و طعام نخوردی، و اگر زمستان بودی عرق می‌کردی که پیراهنش تر شدی، چون در آن حالت علما از او سؤال کردندی گفتی از من مپرسید که شما را از من از کلام من در این وقت هیچ منفعت نباشد.»[۲۲۶]

«نقل است که ابو عثمان مغربی به‌وقت وفات سماع خواست.»[۲۲۷]

«چون از نان خوردن فارغ شدند، شیخ بو سعید گفت دستوری بود تا چیزی بر گویند. شیخ گفت ما را پروای سماع نیست، لیکن بر موافقت تو بشنویم. به دست بر بالشی می‌زدند و بیتی برگفتند و شیخ در همهٔ عمر خویش همین نوبت به سماع نشسته بود... بو سعید سر بر آورد و گفت ای شیخ وقت است که برخیزی. شیخ برخاست و سه بار آستین بجنبانید و هفت بار قدم بر زمین زد.»[۲۲۸]

«شیخ علاءالدوله، در بعضی از رسایل خود آورده است که استاد طریقت جنید بغدادی قُدِّسَ سِرُّه روزی در مجمعی ایستاده بود، ابو سعید خراز چیزی می‌گفت و ابوالحسن ثوری رقص می‌کرد و محمد رویم دستکی می‌زد و بعد از آن جنید ایستاده بود و هیچ حرکت نمی‌کرد. محمد رویم گفت لا تُوافِقُ أخاكَ بالحَرَكَةِ؟ جنید این آیه می‌خواند که و تَرَی الجِبالَ تَحسَبُها جامِدَةً و هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ[۲۲۹]، و مرادش آن بود که اگر ظاهر مرا ساکن می‌بینی باطنم در حرکت است.»[۲۳۰]

فواید سماع و انتقاداتی که از آن کرده‌اند

مشهور است که علمای اوایل، بیمار سودایی را با آواز خوش معالجه می‌کردند و او بدین وسیله تندرستی خویش را باز می‌یافت.[۲۳۱]

هجویری، در بیان اثر سماع در طبقات سه گانهٔ مبتدیان و متوسطان و منتهیان، پس از مقدمه‌ای چنین می‌نویسد:

«بدان که سماع وارد حقّ است و تزکیت این جسد از هزل لهو است، به هیچ حال طبع مبتدی قابل حدیث حق نباشد، و به ورود آن معنی ربانی مر طبع را زیر و زبری باشد و حرقت و قهر؛

---

۲۲۶. *تذکرة الاولیاء*، ص ۲۱٤، ذکر سهل بن عبدالله تستری.

۲۲۷. همان، ج ۲، ص ۲٤٤.

۲۲۸. همان، ج ۲، ص ۱٦۲، ذکر شیخ ابو الحسن خرقانی.

۲۲۹. و تَرَی الجِبالَ تَحسَبُها جامِدَةً و هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ صُنعَ اللهِ الَّذی أتقَنَ کُلَّ شَیءٍ إنَّهُ خَبیرٌ بما تَفعَلونَ. (۸۸/۲۷)

۲۳۰. لمحات، حاشیهٔ *اشعة اللمعات*، ص ۱۰۷.

۲۳۱. ترجمه از: *اللمع فی التصوف*، ص ۲٦۹.

چنان که گروهی اندر سماع بی هوش شوند و گروهی هلاك گردند و هیچ کس نباشد الاّ که طبع او از حد اعتدال بیرون باشد، و این را برهان ظاهر است. و معروف است که اندر روم چیزی ساخته‌اند اندر بیمارستانی سخت عجیب که آن را انکلیون خوانند، و اندر هر چیزی که عجایب باشد بسیار، یونانیان بدین نام خوانند آن را، چنان که صحف را انکلیون خوانند و آن وضع مانی را و مانند آن را، و مراد از این نه اظهار حکم آن است، و آن مثال رودی است از رودها، و اندر هفته‌ای دو روز بیماران را اندر آن جا برند، و آن بفرمایند زدن و بر مقدار علت آن بیمار را آواز آن بشنوانند، آنگاه ورا از آن جا بیرون آرند. و چون خواهند که کسی را هلاك کنند، زمانی بیشتر آن جا بدارند تا هلاك شود. و به حقیقت آجال مکتوب است، اما مرگ را اسباب باشد، و آن اطبا پیوسته می‌شنوند و اندر ایشان هیچ اثر نکند؛ از آنچه موافق است با طبع ایشان و مخالف به طبع مبتدیان.»[۲۳۲]

«و در تعارف خلق سماع را نیز حجت است. ستوری بینی که مانده گشته باشد، چون آدمی او را بنوازد، به قوت سماع آن نوازنده راه دراز ببرد. و طفل بینی که در گهواره می‌گرید، چون مادر او را بنوازد، به قوت آن سماع آرام گیرد و بخسپد. و بسیار دیوانگانند که ایشان را به سماع علاج کنند تا به هُش باز آیند.

«اما محبان را انس سماع، سرمایه است، و نیز خایفان را لذت سماع تسکین خوف است، و نیز خداوندان مصیبت را سماع، تهوین مصیبت است و نیز خداوندان شادی را سماع زیادت شادی است.»[۲۳۳]

حجةالاسلام محمد غزالی، دربارهٔ این که چرا صوفیان سماع ترانه و غزل را برای وصول به حق بر سماع قرآن برگزیده‌اند، چنین می‌نویسد:

«سؤال: اگر کسی گوید که چون سماع ایشان حق است و برای حق است، باید که در دعوتها مقریان را نشاندندی و قرآن خواندندی، نه قوّالان را که سرود گویند، که قرآن کلام حق است، سماع از وی اولی‌تر.

«جواب آن است که سماع از آیات قرآن بسیار باشد، و وجد از آن بسیار پدید آید، و بسیار باشد که از سماع قرآن بی هوش شوند، و بسیار کس بوده است که در آن جان داده است، و حکایات آن آوردن دراز است، و در کتاب *احیاء* به تفصیل گفته‌ایم. اما سبب آن که بدل مقری قوّال نشانند، و بدل قرآن سرود گویند پنج است:

«اول، آن که آیات قرآن همه با حال عاشقان مناسبت ندارد: که در قرآن قصهٔ کافران و حکم

---

۲۳۲. *کشف المحجوب*، ص ۵۳۱.

۲۳۳. *شرح تعرف*، ج ٤، ص ۱۹۷.

معاملات اهل دنیا و چیزهای دیگر بسیار است، که قرآن شفای همهٔ اصناف خلق راست. چون مقری به مثل این آیت برخواند که: «مادر را از میراث شش یك بود و خواهر را نیمه بود.»[۲۳٤] یا این که: «زنی را شوی بمیرد، چهار ماه و ده روز عدّت باید داشت.»[۲۳۵] ‖ امثال این، آتش عشق را تیز نگرداند، مگر کسی که به غایت عاشق بود، و از هر چیزی وی را سماع بود، اگر چه از مقصود دور بود، و آن چنان نادر بود.

«سبب دوم، آن که قرآن بیشتر یاد دارند و بسیار خوانند، و هر چه بسیار شنیده آید آگاهی به دل ندهد در بیشتر احوال، یا بیتی که کسی پیشین بار بشنود و بر آن حال کند، بار دوم بدان حال حاضر نیاید، و سرود نو بر توان گفت و قرآن نو بر نتوان خواند. و چون عرب می‌آمدند در روزگار رسول - علیه‌السلام - و قرآن تازه می‌شنیدند ‖ می‌گریستند ‖ احوال بر ایشان پدید می‌آمد، ابوبکر گفت رَضِیَ اللهُ عَنْه: کُنّا کَما کُنْتُمْ ثُمَّ قَسَتْ قُلوبُنا، گفت: ما نیز همچون شما بودیم، اکنون دل ما سخت شد، که با قرآن قرار گرفت و خو کرد. پس هر چه تازه بود، اثر آن بیش بود.

«و برای این بود که عمر - رَضِیَ اللهُ عَنْه - حاج را فرمودی تا زودتر به شهرهای خویش روند، گفت: ترسم که چون خو کنند با کعبه، آنگاه حرمت آن از دل ایشان برخیزد.

«سبب سیم، آن که بیشتر دلها حرکت نکند تا وی را به وزنی و الحانی نجنبانی. ‖ برای این است که بر حدیث سماع کم افتد، بلکه بر آواز خوش افتد، چون موزون بود و به الحان بود، و آنگاه هر دستانی و راهی اثر دیگر دارد. و قرآن نشاید که به الحان افکنند و بر آن دستان راست کنند و در وی تصرف کنند. ‖ چون بی‌الحان بود سخن مجرد نماید، مگر آتشی گرم بود که بدان برافروزد.

«سبب چهارم، آن که الحان را نیز مدد باید داد به آوازهای دیگر تا اثر بیشتر کند، چون قصب ‖ طبل و دف و شاهین. و این صورت هزل دارد، و قرآن عین جدّ است، وی را صیانت باید کرد که با چیزی یار کنند که در چشم عوام آن صورت هزل دارد: چنان که رسول - علیه‌السلام - در خانهٔ ربیع بنت مسعود شد. آن کنیزکان دف می‌زدند و سرود می‌گفتند. چون وی را بدیدند، ثنای وی به شعر گفتن گرفتند. گفت: خاموش باشید، همان که می‌گفتید بگویید، که ثنای وی عین جد بود، بر دف گفتن - که صورت هزل دارد - نشاید.

«سبب پنجم، آن که هر کسی را حالتی باشد که حریص بود بر آن که بیتی شنود موافق حال خویش. چون موافق نبود، آن را کاره باشد. و باشد که گوید: این مگوی و دیگری گوی. و نشاید قرآن را در معرض آوردن که از آن کراهیت آید. و باشد که همهٔ آیتها موافق حال هر کسی نباشد؛

---

۲۳٤. رك: ۱۲/٤ و ۱۵.

۲۳۵. رك: ۲۳٤/۲.

اگر بیتی موافق حال وی نباشد، وی بر وفق حال خویش تنزیل کند، که واجب نیست که از شعر آن فهم کنی که شاعر خواسته است، اما قـرآن را نشـاید که تنزیل کنی بر اندیشـهٔ خـویش، و آن معنی قرآنی بگردانی.

«پس سبب اختیار مشایخ قوّال را این بوده اسـت که گفته آمد، ▪ حـاصل این معـانی دو سـبیند: یکی ضعف شنونده، ▪ دیگر بزرگداشت حرمت قرآن را تا در تصرف ▪ اندیشه نیفتد.»[۲۳۶]

عزالدین محمود کاشانی، دربارهٔ فواید سماع، گوید:

«وازجمله فوایدیکی آن است که اصحاب ریاضات وارباب مجاهدات رااز کثرت معـاملات گاه‌گاه اتفاق افتد که ملالتی و کلالتی در قلوب و نفوس حادث شـود ▪ قبضـــی و یاســـی که موجـب فتور اعمال و قصور احوال بود طاری گردد. پس مشایخ متاخر از بهر رفع این عارضه ▪ دفـع این حـادثه، ترکیبی روحانی از سماع اصوات طیّبه و الحان متناسبه و اشعار مهیِّجه مشوِّقه بر وجهی که مشـروع بود نموده‌اند ▪ ایشان را بر تناول آن به وقت حاجت تحریض فرموده تا بدان واسطه کلالت و ملالت از ایشان مرتفع شود ▪ دیگر باره از سر شدت شوق ▪ حدت شعف روی به معاملات آرند.

«فایدهٔ دوم، آن که سالکان را در اثنای سیر و سلوك به سبب ظهور و اسـتیلای صـفات نفـوس، وقفات و حجبات بسیار افتد که بدان سبب مدتی طـریق مزید احـوال بر ایشـان مسـدود گردد، و به طول فراق، سورت اشتیاق نقصان پذیرد. پس ممکن بود که مستمع را در سماع الحان لذیذ یا غزلی که وصف الحال او بود، حالی غریب که تحریك دواعی شوق و تهییج نوازع محبت کند روی نماید و آن وقفه یا حجبه از پیش برخیزد و باب مزید مفتوح شود.

«فایدهٔ سوم، آن که اهل سلوك را که حال ایشان هنوز از سیر به طیر و سـلوك به جـذبه و محبّی به محبوبی نینجامیده باشد، در اثنای سماع ممکن بود که سمع روح مفتوح گردد و لذت خطاب ازل و عهد اول یاد آید و طایر روح به یك نهضه و نفضه، غبار هستی و نداوت حدوث از خـود بیفشـاند ▪ از غواشی قلب و نفس و جملهٔ اکوان مجرد گردد؛ چنان که گفته‌اند:

▪ اِنّی لَیَعْرُونی لِذِکْراكَ نَفْضَةٌ   کَما یَنْفُضُ العُصنفورُ بَلَّلَهُ القَطرُ[۲۳۷]

چون تو را یاد کنم لرزش بر اندامم افتد، همچون گنجشك که از باران تر شده باشد.

«و آنگاه در فضای قرب ذات در طیران آید و سیر سالك به طیر مبدل شود، ▪ سلوکش به جـذبه،

---

۲۳۶. کیمیای سعادت، ص ۳۸٤ - ۳۸٦.

۲۳۷. شعر از ابوصخر هذلی است ▪ معنی از مصباح *الهدایه*، پاورقی ص ۱۸۷.

و محبّی به محبوبی، و یك لحظه چندان راه قطع کند که سالها به سیر و سلوك در غیر سماع نتواند کرد.»[۲۳۸]

انتقاداتی که بر سماع شده است. «اختلاف است میان مشایخ و محققان اندر سماع. گروهی گفتند که سماع آلت غیبت است، و دلیل آوردند که اندر مشاهدت سماع محال باشد، که دوست اندر محل وصل دوست اندر حال نظر بدو، مستغنی بود از سماع؛ از آنچه سماع خبر بود، و خبر اندر محل عیان، دوری و حجاب و مشغولی باشد. پس آن آلت مبتدیان باشد تا از پراکندگیهای غفلت بدان مجتمع شوند. پس لامحاله مجتمع بدان پراکنده شود.

«و گروهی گفتند: سماع آلت حضور است، از آنچه محبت کلیّت خواهد. تا کل محب به محبوب مستغرق نشود، وی اندر محبت ناقص بود. پس چنان که دل را اندر محل وصل نصیب محبت است و سر را مشاهدت و روح را وصلت و تن را خدمت، باید تا گوش را نصیبی بود، چنان که چشم را رؤیت. سخت نیکو گفت شاعر در محل هزل:

أَلا فَاسْقِنِي خَمْراً وَ قُلْ لِي هِيَ الخَمْرُ   و لا تَسْقِنِي سِرّاً إِذا أَمْكَنَ الجَهْرُ

یعنی بده آب دوست مرا، تا چشم ببیند و دست ببساود و کام بچشد و بینی ببوید؛ آنك یك حاست را آن نصیب نباشد. پس بگوی این خمر است تا گوش نیز نصیب یابد، تا همهٔ حواس من اندر بند آن شوند و از آن لذت یابند.

«و گویند سماع آلت حضور است، که غایب خود غایب است و غایب منکر بود و منکر اهل آن نباشد. پس سماع بر دو گونه باشد: یکی به واسطه و دیگر بی‌واسطه. آنچه از قاری شنود آلت غیبت باشد، آن که از باری شنود آلت حضور، و از آن بود که آن پیر گفت من مخلوق را در آن محل تنهم که سخن ایشان شنوم یا حدیث ایشان گویم.»[۲۳۹]

«از جمله مستحسنات متصوفه که محل انکار بعضی از علمای ظاهر است، یکی اجتماع ایشان است از برای سماع غنا و الحان و استحضار قوّال از بهر آن. و وجه انکارشان آن که این رسم بدعت است. چه، در عهد رسالت و زمان صحابه و تابعین و علما و مشایخ سلف معهود نبوده است، و بعضی از مشایخ متأخر، آن را وضع کرده‌اند و مستحسن داشته. و جواب، آن است که: هر چند بدعت است، ولکن مزاحم سنتی نیست. پس مذموم نبود، خصوصاً که مشتمل باشد بر فواید.»[۲۴۰]

---

۲۳۸. *مصباح الهدایه*، ص ۱۸۰ - ۱۸۷.

۲۳۹. *کشف المحجوب*، ص ۵۲۹ - ۵۳۰.

۲۴۰. *مصباح الهدایه*، ص ۱۷۹.

آنگاه پس از ذکر فواید سماع، چنین می‌نویسد:

«و اگر منکر سماع، این فواید را به آفات که در سماع متوقع بود مقابله کند، گوییم دفع آن آفات واجب آید و به امکان وقوع آن ترک سماع لازم نگردد. خیرالاعمال که صلاة است در حق بعضی موجب فلاح است؛ چنان که قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنونَ، الَّذینَ هُمْ فِی صَلٰوتِهِمْ خاشِعُون[۲۴۱]، و در حق بعضی سبب ویل؛ چنان که فَوَیْلٌ لِلْمُصَلّینَ، الَّذینَ هُمْ عَنْ صَلٰوتِهِمْ ساهُون[۲۴۲]. و با وجود احتمال سهو و غفلت که موجب ویلند ترک صلاة جایز نبود. و انصاف آن است که در این زمان، سماع بر وجهی که عادت اهل روزگار و متصوفهٔ رسمی است، عین وبال و محل انکار است. چه، بیشتر جمعیتها که در این وقت مشاهده می‌رود، بنای آن بر دواعی نفسانی و حظوظ طبیعی است نه بر قاعدهٔ صدق و اخلاص و طلب مزید حال که وضع این طریق در اصل بر آن اساس بوده است. و جماعتی را باعث بر حضور مجلس سماع، داعیهٔ تناول طعامی که در آن مجمع متوقع بود، و طایفه‌ای را میل به رقص و لهو و طرب عشرت، و قومی را رغبت به مشاهدهٔ منکرات و مکروهات، و جمعی را استجلاب اقسام دنیوی، و بعضی را اظهار وجد و حال به تلبیس محال، و گروهی را گرم داشتن بازار تشیخ و ترویج متاع تصنع، و این جمله، محض وبال و عین ضلال است و محل انکار اهل دیانات. و هر مجمع که بنای آن بر یکی از این مقاصد بود، طلب مزید حال و صفای باطن و جمعیت خاطر از آن جا، متعذر و متعسر باشد و احتراز نمودن از آن طریق اولی. و بساط این شکایت نه در این عهد بلکه در زمان رئیس القوم جنید رحمة‌الله علیه که وقت ظهور مشایخ و اجتماع صوفیان بود مبسوط بوده است. و جنید در آخر حال سماع غنا نمی‌کرد، گفتند اکنون چرا آن را سماع نکنی، گفت معَ مَنْ یعنی با که سماع کنم؟ گفتند تَسْمَعُ لِنَفْسِكَ از برای خود بشنو، گفت عَمَّنْ از که بشنوم؟

«و این قول اشارت بدان است که سماع با یاران همدرد باید کرد، و از کسی باید شنید که صاحب درد بود و از سر صدق و ارادت گوید نه به جهت محض اجرت. و این هر دو مطلوب در آن زمان عزیز و مفقود بوده است فَکَیْفَ بِنا فِی هٰذا الزَّمان. پس اگر کسی را حضور چنین جمعی دست دهد فَکَفیٰ بِذٰلِكَ غَنیمَةً، و الا ترك آن سلامت دین را اولی داند.»[۲۴۳]

---

۲۴۱. ۱/۲۳ و ۲.

۲۴۲. ۴/۱۰۷ و ۵.

۲۴۳. *مصباح الهدایه*، ص ۱۸۷ - ۱۸۸.

«آورده‌اند که ابوالقاسم نصرآبادی[۲۴۴] که از جمله اصحاب شبلی بود و به علم حدیث و کثرت روایت مشهور و معروف و در وقت خویش شیخ خراسان، شعفی به غایت و ولوعی تمام به سماع داشتی و اکثر اوقات بدان مشغول بودی. تا روزی میان او و ابو عمرو بن نجید[۲۴۵] که از جمله اصحاب و تلامذهٔ ابو عثمان حیری بود[۲۴۶] و جنید را دیده در مجمعی اتفاق اجتماع افتاد، و ابو عمرو او را بر کثرت سماع تقریعی و توبیخی می‌کرد. نصر آبادی گفت چنین است، و لیکن هر مجمعی که در او شخصی به قول مباح گویا بود و دیگران خاموش بهتر از آن که جمله به غیبت گویا باشند. ابو عمرو جواب داد که هَیْهٰات یا اَباالقاسم، زَلَّةٌ فِی السَّماعِ شَرٌ مِنْ کَذا و کَذا سَنَة تَغْتابُ النّاسَ.»[۲۴۷]

صاحب *مصباح‌الهدایه* می‌نویسد که علت جواب ابو عمرو این است که لغزش در سماع، منشأ زلّات بسیار است، که از آن جمله یکی دروغ بستن بر خداوند است اگر وجد بی‌موهبت الهی و بدون حقیقت تصنعاً انجام گیرد، و دیگر به فریب انداختن حاضران مجلس سماع است به اظهار حال محال که عین خیانت است که مَنْ غَشَّنا فَلَیْسَ مِنّا، و دیگر افساد عقیدهٔ معتقدان به سبب قیاس اهل

---

۲۴۴. ابوالقاسم نصرآبادی، ابراهیم بن محمد بن حمویه، از مشایخ بزرگ عهد خود در خراسان و از اصحاب شبلی و ابوعلی رودباری ▪ مرتعش نیشابوری بود. در *رسالهٔ قشیریه*، در ترجمهٔ حال او گوید که در سال ۳۶۶ مجاور مکهٔ معظمه گردید و همان جا به سال ۳۶۹ در گذشت. در *نفحات الانس*، وفات او را در مکه به سال ۳۷۲ ضبط کرده ▪ در *تاریخ گزیده* نوشته است که وفاتش به صور شام در سنهٔ ۳۶۷ به عهد طایع خلیفه اتفاق افتاد. ظاهراً نوشتهٔ قشیری از *نفحات* و گزیده معتبرتر ▪ صحیح‌تر است. (ذیل *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۵.)

۲۴۵. ابو عمرو اسماعیل بن نجید بن احمد سلمی نیشابوری از اصحاب جنید و ابو عثمان حیری از مشایخ بزرگ صوفیه در خراسان بود و اموال خود را بر زُهّاد و علما بخش کرد و به نوشتهٔ *رسالهٔ قشیریه* در مکه به سال ۳۶۶ و به ضبط یافعی در سال ۳۶۵ هجری وفات کرد. ترجمهٔ حال او را صاحب *طرائق الحقائق* رَحِمَهُ‌الله در جزو شاگردان جنید بغدادی (ص ۱۸۷ ج ۲) نوشته است. (ذیل *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۶.)

۲۴۶. ابو عثمان سعید بن اسماعیل حیری، با یحیی بن معاذ رازی و شاه کرمانی، از ری به نیشابور بر ابوحفص حداد وارد شد ▪ در نیشابور اقامت گزید و در سنهٔ ۲۹۸ درگذشت. (*رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۹.)

۲۴۷. این حکایت را استاد ابوالقاسم قشیری در کتاب خود بدین صورت نقل کرده است: از استاد ابو علی دقاق شنیدم که می‌گفت ابو عمرو بن نجید و نصر آبادی در جایی اجتماع کردند. نصر آبادی گفت من می‌گویم اگر گروهی فراهم آیند و یکی چیزی بر خواند و دیگران گوش فرا دارند بهتر است از این که کسی را غیبت کنند. ابو عمرو گفت اگر سی سال غیبت کنی، تو را نجات بخشنده‌تر است تا در سماع حالتی را که نداری از خود ظاهر سازی. (ترجمه از: *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۷.)

صلاح با آن متظاهر به صلاح است. این نیز عین شر و محض گناه است.[۲۴۸]

عبّادی، در *صوفی نامه*، در فواید سماع چنین می‌نویسد:

«فایدهٔ سماع، ادراك انوار غیبی و تنسّم نسیم علوی است، که ارواح در این منازل غریبند و انس الاّ به ادراك معنی و نسیم روح اصلی که از عالم نسبت به ایشان رسد نیابند. و دلیل به ادراك حقیقت سماع واقعه است و طریق معرفت و رونق محبّت است. چون از زمان و مکان و اخوان از معرفت و بصیرت و محبّت حاصل یابد، از سماع بهرهٔ نیکو و حَظّ وافر یابد. و روح ظاهر و نفس ناطقه را در دنیا قوت و غذا الاّ سماع نیست. و هر که را در ولایت سماع نصیب نیست، از حقیقت نطق و عزّ معرفت هیچ خبر نیست او را، و این چنین کس به جمادات نزدیك‌تر از آن است که به حیوانات. و هر که را در سماع نصیب الاّ تحرك شهوت به گمان وصال و خوف از الم فراق ابنای جنس خویش نباشد، هم از سماع نصیب ندارد، و این چنین کس به بهایم نزدیك‌تر از آن است که با آدمیان.»[۲۴۹]

ابن قیم جوزیه که از مخالفان صوفیه است و *منازل السّائرین* خواجه عبدالله انصاری را با دیدهٔ ردّ و انکار در کتاب *مدارج السّالکین* مورد بحث قرار داده است، در جواب سخن پیر هرات که گفته خداوند، سماع و اهل آن را در قرآن ستوده و بدان فرمان داده است، می‌نویسد:

آن سماع که این گونه صفات را داراست، سماع آیات قرآنی است که خدا بر پیامبرش فرو فرستاده است. و آن، بر سه نوع است: سماع ادراك با گوش و سماع فهم و عقل و سماع فهم و اجابت و قبول. و همهٔ این انواع ثلاثه در قرآن است...

و سماع خاص الخاصّه از مقرّبان همین سماع قرآن است به اعتبارات سه گانهٔ ادراك و تدبّر و اجابت. و تمام مواردی که خدا در قرآن، پیروان اسلام و دوستانش را به سماع فرمان داده و آنان را ستوده، این گونه سماع است.

و این سماع آیات است نه سماع ابیات، و سماع قرآن است نه سماع مزامیر شیطان، و سماع کلام پروردگار زمین و آسمان است نه سماع قصاید شاعران، و سماع پیامبران و فرستادگان است نه سماع خوانندگان و نوازندگان...

ما به حکم اهل ذوق در سماع ابیات و قصاید رضایت داریم، امّا آیا از هدایت و شفا و نور و حیاتی که خدا در قرآن نهاده، چیزی در دفّ و مزمار و ترانه‌های طرب انگیز می‌یابند؟ چه، غنا آن محبّتی را که در دل است، هر چه باشد، به جنبش در می‌آورد، و در این تهییج، دوستدار خدای یا وطن یا دوستان یا علم و عرفان یا مال و خواسته و زنان و مردان متساوی و مشترکند. و از این روست که

۲۴۸. رك: *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

۲۴۹. *التّصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.

همهٔ این گونه افراد، از سماع لذّتی می‌یابند و حال و وجد و گریه به آنان دست می‌دهد...

از طرف دیگر، چه ایمان و نور و بصیرت و هدایت ■ معرفتی ممکن است از ابیات ترانه‌ها حاصل شود که غالب آن اشعار غزلی و تشبیب دربارهٔ چیزها و کسانی از مرد ■ زن است که بر شنونده حرامند. چون بسیار نادر است که شاعری تغزّل ■ تشبیبش دربارهٔ زن و کنیزک و مادر فرزندش باشد...

بنابراین، همان‌گونه که در معجم *طبرانی* و غیر آن آمده است: شعر، قرآن شیطان است و مزمار، موذّن او و حمّام خانه‌اش و زنان شکارگاهش ■ آنچه نام خدای بر آن بزنند، طعامش.[۲۵۰]

بی مناسبت نیست در پایان مقال، جمله‌ای که سهروردی در *عوارف المعارف*، از قول ابوطالب مکی صاحب *قوت القلوب* نقل کرده است، آورده شود:

اگر سماع را مجملاً و مطلقاً و بی آن که قید خاصی برای آن قایل شویم انکار کنیم، هفتاد تن از صدّیقان را انکار کرده‌ایم. ولی ما چنین نمی‌کنیم. چه، چیزهایی می‌دانیم که منکران نمی‌دانند، و از پیشینیان از اصحاب پیامبر و تابعین چیزها شنیده‌ایم که آنان نشنیده‌اند.[۲۵۱]

---

۲۵۰. ترجمه از: *مدارج السالکین*، ج ۱، ص ٤٨٣ - ٤٨٦، با حذف ■ تلخیص.

۲۵۱. ترجمه از: *عوارف المعارف*، ص ١٨٤.

شاهِد، خوبروی و پرتو جمال حق

شاهد، در لغت، به معنی بیننده و گواه است، و در استعمال صوفیه، به معنی مطلق خوب و خوبروی استعمال شده، به این تعبیر که او شاهد صنع خدای است.[1]

ثعالبی (متوفی ۴۳۰) در کتاب *الکنایة و التعریض*، در لغت «شاهد» می‌نویسد:

«و مِنْ کنایاتِ الصُّوفیَّةِ فی هٰذا الباب قَوْلُهُمْ لِلْغُـلامِ الصَّبیحِ شـاهد و مَعْناهُم فیهِ اِنَّهُ لِحُسْنِ صُورَتِهِ شَهیدٌ بِقُدْرَةِ اللهِ عَزَّ اسْمُهُ علیٰ مایَشاءُ.»[2] و اضافه می‌کند که در دورهٔ ابوسعید، عرفا «شاهد» را مترادف با خوب و زیبا به کار می‌برده‌اند: فـلان چیز شـاهد اسـت. و به همین معنی یعنی شـاهد متجسم مصور است که حافظ در موارد بسیار و از جمله دو بیت ذیل، «شاهد» را به کار می‌برد:

شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب   باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد[3]

■

شاهدان گر دلبری زین سان کنند   زاهدان را رخنه در ایمان کنند[4]

خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) نیز «شاهد» را به همین معنی که موجود زیبا باشـد به کار برده است:

---

۱. چشم خدا بر تو ای بدیع شمایل   یار من و شمع جمع و شاه قبایل
هر صفتی را دلیل معرفتی هست   روی تو بر قدرت خدای دلایل
(کلیات سعدی، ص ۵۳۵.)

۲. *الکنایة و التعریض*، چاپ مصر، فصل فی الکنایة عن الغلام، ص ۱۹.

۳. *دیوان حافظ*، ص ۱۱۵.

۴. همان، ص ۱۳۳.

«شاهدی چون ماهی می‌رفت در راهی.»[۵]

«چون زاهدی دیدند صوفیانند و چون شاهدی دیدند همه لوطیانند.»[۶]

اما از جنبهٔ معنوی نیز صوفیه برای «شاهد» تفاسیر دیگری کرده‌اند. از جمله ابونصر سراج می‌نویسد:

«و الشّاهِدُ ما یُشْهِدُکَ بِما غابَ عَنْکَ یَعنی یُحضِرُ قَلْبَکَ لِوُجُودِهِ، قالَ القائِلُ:

و فی کُلِّ شَیءٍ لَهُ شاهِدُ   یَدُلُّ عَلیٰ اَنَّهُ واحِدُ

والشّاهِدُ ایضاً بِمَعنی الحاضِرِ و سُئِلَ الجُنَیْدُ رَحِمَهُ‌اللهُ عَنِ الشّاهِدِ فَقالَ الشّاهِدُ الحَقُّ شاهِدٌ فی ضَمیرِکَ و أسرارِکَ مُطَّلِعٌ عَلَیْها.»[۷]

در *رسالهٔ قشیریه*، دربارهٔ «شاهد» چنین آمده است:

«یُریدُونَ بِلَفْظِ الشّاهِدِ مایَکونُ حاضِرَ قَلْبِ الانسانِ و هوَ ما کانَ الغالِبَ علیهِ ذِکْرُهُ حَتّی کَأنَّهُ یَراهُ و یُبْصِرُهُ و إنْ کانَ غائباً عَنْهُ...

«و مَعنی الشّاهِدِ الحاضِرُ فَکُلُّ ماهوَ حاضِرُ قلبِکَ فَهُوَ شاهِدُکَ...و بَعْضُهُم تَکَلَّفَ فی مُراعاةِ هذا الاشتقاقِ فَقالَ اِنَّما سُمِّیَ الشّاهِدُ مِنَ الشَّهادَةِ فَکَاَنَّهُ اِذا طالَعَ شَخْصاً بِوَصْفِ الجَمالِ فَاِنْ کانَتْ بَشَرِیَّتُهُ ساقِطَةً عَنْهُ و لَمْ یُشْغِلْهُ شُهودُ ذلکَ الشَّخْصِ عَمّا هوَ بِهِ مِنَ الحالِ و لا أثَّرَتْ فیهِ صُحْبَتُهُ بِوَجْدٍ فَهُوَ شاهِدٌ لَهُ علی فَناءِ نَفْسِهِ و مَنْ أثَّرَ فیهِ ذلکَ فهوَ شاهِدٌ علیهِ فی بَقاءِ نفسِهِ و قیامِهِ بِأحکامِ بَشَرِیَّتِهِ اِمّا شاهِدٌ لَهُ او شاهِدٌ علیهِ و علیٰ هذا حُمِلَ قولُهُ صلّی اللهُ علیهِ و سَلَّمَ: «رَأیْتُ رَبّی لیلةَ المِعْراجِ فی أحْسَنِ صُورَةٍ» ای أحْسَنُ صورةٍ رَأیْتُها تلکَ اللیلةَ لَمْ تُشْغِلْنی عَنْ رُؤیَتِهِ تعالیٰ بَلْ رَأیْتُ المُصَوِّرَ فی الصُّورَةِ و المُنْشِئَ فی الانشاءِ و یُریدُ بِهِ رؤیةَ العِلْمِ لا اِدراکَ البَصَرِ.»[۸]

شیخ روزبهان (متوفی ۶۰۶) بنابر نقل *نفحات‌الانس* در کتاب *الانوار فی کشف الاسرار* آورده است که:

«قوّال باید که خوبروی بود، که عارفان در مجمع سماع به جهت ترویح قلوب به سه چیز محتاجند: روایح طیبه و وجه صبیح و صوت ملیح. بعضی گفته‌اند که از این اقوال اجتناب بهتر است. زیرا که این چنین کار، عارفی را مسلّم آید که طهارت قلب او به کمال رسیده باشد و چشم او از

۵. *رسائل خواجه عبدالله انصاری*، ص ۴۱.

۶. *کنز السالکین*، ارمغان، ۱۳۱۹، ص ۶۸ - ۶۹.

۷. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۳۹.

۸. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۴۷ - ۴۸.

دیدن غیر حق پوشیده باشد.»[۹]

ابن عربی، در *اصطلاحات فتوحات المکیه*، می‌نویسد:

«الشاهِدُ ـ ما تُعْطیهِ المُشاهَدَةُ مِنَ الاَثَرِ فی القَلبِ فـذلکَ هوَالشـاهِدُ ▯ هو علیٰ حقیقـةِ ما یَظْهَـرُ لِلقلبِ مِنْ صورةِ المَشهودِ.»[۱۰]

بهاءولد، در *معارف* خود، «شاهدی» را جزو صفات حق آورده است؛ آن جا که می‌گوید:

«... همه جای پراکنده شده بودم، اکنون حاضر شدم. بدان که چون تو کسی نیست و طـالب تو شدم و شهید شاهدی تو شدم.»[۱۱]

و استاد فروزانفر، در حواشی و تعلیقات کتاب مزبور، دربارهٔ کلمهٔ «شاهدی» شرحی نوشته‌اند که به روشنگری معنی اصطلاحی «شاهد» مدد می‌رساند:

«اسم مصدر است از شاهد که در اصطلاح صوفیان اطلاق می‌شود بر مرد خوب‌صورت و نیز هر چیز زیبا. و چون حق تعالی معدن جمال و کان زیبایی است، وی را شـاهد خـوانده‌اند و یا (به اعتبار حضور و ظهور، زیرا که حق به صـورت اشـیا ظـاهر می‌گردد و هوَ الظّاهِرُ عبارت از آن اسـت.) و شاهد در لغت، به معنی حاضر می‌آید. و هم صوفیه، شاهد را اطلاق می‌کنند بر تجلّی، ▯ نزد ایشـان تجلی و متجلّی و متجلّی له، واحد است و بدین اعتبار نیز اطلاق شاهد بر حق توان کرد.

«الشاهدُ فی اللّغةِ عبارةٌ عَنِ الحاضرِ و فی اصـطلاحِ الصّـوفیّةِ عبارةٌ عَمّاکانَ حـاضراً فـی قلبِ الانسانِ و غَلَبَ علیهِ ذِکْرُهُ فَإنْ کانَ الغالبَ علیهِ العلمُ فهوَ شاهدُالعلمِ، و إنْ کانَ الغالبَ علیهِ الوجـدُ فهوَ شاهدُ الوجدِ و إنْ کانَ الغالبَ علیهِ الحقُّ فهوَ شاهدُ الحقِّ.[۱۲]

«و نزدیك است بدین معنی آنچه عبدالرزاق کاشی در تعریف شاهد گوید: ما یَحْضُرُ القلبَ مِنْ أثَرِ المشاهِدِ و هو الّذی یَشْهَدُ لَهُ بصـحّةِ کونِهِ مُختَظِیاً مِنْ مُشـاهَدَةِ مَشـهودِهِ اِمّا بِعلمٍ لَدُنیٍّ لَمْ یَکُـنْ لَهُ فکانَ او وجدٍ او حالٍ او تجلٍّ او شُهودٍ.[۱۳] و شاهد بدین معنی صفت سالك است و اطلاق آن بر حق تعالی روا نیست.

«و نیز شاهد در سیاق بعضـی از ادعیه (جـوشن کبیر، فقـرهٔ ۳۲) و تعبیرات متکلّمین بر خـدای تعالی اطلاق شده و ظاهراً مرادف است با معنی شهید که عالم به غایب و حاضر است ▯ جزو اسـماء

۹. *نفحات الانس*، ص ۲٤۰ - ۲٤۱.

۱۰. *اصطلاحات فتوحات المکیه*، ص ۵.

۱۱. *معارف بهاء ولد*، ج ٤، ص ۱۵.

۱۲. *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۲، ص ۷۳۸ - ۷۳۹.

۱۳. *اصطلاحات الصوفیه*، تهران، ص ۱۷۳.

حُسنیٰ است، و یا به معنی گواه (کسی که در قضیه‌ای حاضر باشد و صحّت آن را به قول، تصدیق کند) که از لفظ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا اِلٰهَ الاّ هو[١٤] مستفاد می‌گردد، و متکلّمین صفت «مهیمن» را که هم از اسماءِ حُسنی است، به این هر دو معنی تفسیر کرده‌اند.[١٥] و میدانی، این لفظ را «شاهد» در عداد نامهای الهی آورده است.»[١٦]

ناگفته شاید روشن باشد که غالباً کلمهٔ «شاهد» در *دیوان حافظ* به معنی «زیبا» به کار گرفته شده است و گاه به معنی بیننده و خدا. بنابراین، سایر شواهدی که از شرح استاد فروزانفر آورده شد، برای مزید فایده و آگاهی بر تمام معانی و جوانب کلمهٔ مورد بحث است.

عبّادی، در جواب شاهد چیست؟ می‌نویسد:

«... بدان که در الفاظ صوفیان، شاهد بسیار رود، و شاهد آن چیز باشد که در نظر دل برابر قبول افتد، معنی به دل متعلق شود؛ چنان که دل در همهٔ احوال او را بیند و به دیدار او انس طلبد و شاهد گواه باشد. پس آنچه دلِ رونده در دیدار خویش بدان چیز متعلّق گردد و بینندهٔ او باشد در همهٔ اوقات و آن چیز بر صحّت حضور و ائتلاف آن دل گواهی دهد، آن را شاهد گویند. و تا مادام که رونده به دیدار او نازنده باشد، مشاهد باشد. چون در نفس دیدار شاهد، به حکم استغراق فانی صفت گردد، شهید باشد.

«پس هر چه دل رونده به وی آویخته گردد، آن چیز شاهد او باشد: خواه صورتی باش، خواه آوازی، خواه بیتی، خواه معنی، خواه وقتی. و آن که از روی نیکو یا از کودکی، شاهد سازد، آن نه از حکم طریقت است، بلکه از بقیّت قوّت شهوت است. چون دل، قصد شاهدی غیبی کند و نفس امّاره بدان حقیقت محفوظ نتواند بودن هم در عالم ظاهر به صورتی متعلّق شود و در نقش صنع چهره بسته گردد و آن چیز را شاهد نام کنند.»[١٧]

در شرح حال شیخ اوحد الدین حامد کرمانی نوشته‌اند که:

«وی در شهود حقیقت توسل به مظاهر صوری می‌کرده و جمال مطلق را در صور مقیّدات مشاهده می‌نموده.»[١٨]

---

١٤. ١٨/٣.

١٥. *شرح مواقف*، ج ٣، ص ١٧١ - ١٧٢.

١٦. *السّامی فی الاسامی*، اصفهان، ١٢٦٧، باب اول از قسم اول. به نقل از تعلیقات فروزانفر بر معارف بهاءولد، ج ٤، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

١٧. *التصفیه فی احوال المتصوّفه*، ص ٢١١ - ٢١٢.

١٨. *نفحات الانس*، لکهنو، ص ٥٣٣.

«قالَ بعضُ الکبراءِ العارفینَ قَدَّسَ اللهُ تَعالی أسرارَهم نزد اهل توحید و تحقیق این است که کامل آن کس بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند به بصر، همچنان‌که مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی به بصیرت یُشاهِدُونَ بالبَصیرَةِ الجَمالَ المطلقَ المَعنویَّ بِما یُعایِنُونَ بالبَصَرِ الحسنَ المقیَّدَ الصوریَّ. و جمال با کمال حق سبحانه دو اعتبار دارد: یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث هِیَ هِیَ، و عارف این جمال مطلق را در فنای فی‌الله سبحانه مشاهده توان کرد. و یکی دیگر مقیّد و آن از حکم تنزّل حاصل آید در مظاهر حسّیه یا روحانیّه. پس عارف اگر حسن بیند چنین بیند و آن جمال را جمال حق داند متنزّل شده به مراتب کونیّه، و غیر عارف را که چنین نظر نباشد باید که به خوبان ننگرد تا به هاویهٔ حیرت درنماند.

«و قالَ ایضاً و از اهل طریق کسانی‌اند که در عشق به مظاهر و صور زیبا مقیّدند، و چون سالك در صدد عدم ترقی باشد و در معرض احتجاب بود چنانچه بعضی از بزرگان قَدَّسَ اللهُ ارواحَهُم از آن استعاذه کرده‌اند و فرموده‌اند نَعوذُ باللهِ مِنَ التَنَکُّرِ بعدَ التَعَرُّفِ و مِنَ الحِجابِ بعدَ التَّجَلّی و تعلّق این حرکت حسی نسبت به این سالك از صورتی ظاهر حسی که بر صفت حسن موصوف بود تجاوز نکند هر چند شهود و کشف مقیدش دست داده بود، و اگر آن تعلق و میل حسی از صورتی منقطع شود به صورتی دیگر که به حسن آراسته باشد پیوند گیرد و دایماً در کشاکش بماند تعلق و میل به صورت فتح باب حرمان و فتنه و آفت و خذلان او شود أعاذَنااللهُ عَزَّ و جَلَّ و سائرَ الصالحینَ مِنْ شَرِّ ذلك.

«حسن ظن بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر چون شیخ احمد غزالی و شیخ اوحدالدین کرمانی و شیخ فخرالدین عراقی قَدَّسَ اللهُ تَعالی اسرارَهُم که به مطالعهٔ جمال مظاهر صوری حسی اشتغال می‌نموده‌اند، آن است که ایشان در آن صور، مشاهدهٔ جمال مطلق حق سبحانه می‌کرده‌اند و به صورت حسی مقید نبوده‌اند، و اگر از بعض کبرا نسبت به ایشان انکاری واقع شده است مقصود از آن آن بوده باشد که محجوبان، آن را دستوری نسازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان در حضیض خذلان و أسفل السافلین طبیعت نمانند و اللهُ تَعالی أعْلَمُ بأسرارِهِم.»[۱۹]

هم اوحدالدین کرمانی گوید:

ز آن می‌نگرم به چشم سر در صورت　　زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم　　معنی نتوان دید مگر در صورت[۲۰]

---

۱۹. همان، ص ۵۳٤.

۲۰. همان، ص ۵۳۳.

عبدالرحمن جامی، در لایحهٔ پنجم از *لوایح*[۲۱] می‌نویسد که:

«جمیل علی‌الاطلاق حضرت ذوالجلال و الافضال است. هر جمال و کمال که در جمیع مراتب ظاهر است پرتو جمال و کمال اوست که آن جا تافته و ارباب مراتب بدان سمت جمال و صفت کمال یافته. هر کرا دانایی دانی، اثر دانایی اوست، و هر کجا بینایی بینی، ثمرهٔ بینایی او، و بالجمله همه صفات اوست که از اوج کلیّت و اطلاق تنزّل فرمود و در حضیض جزئیّت و تقیّد تجلّی نمود تا تو از جزو به کل راه بری و از تقیّد به اطلاق رو آوری نه آن که جزو را از کل ممتاز دانی و به مقیّد از مطلق بازمانی.

از لطف قد و صباحت خدّ چه کنی   وز سلسلهٔ زلف مجعّد چه کنی
از هر طرفی جمال مطلق تابان   ای بی‌خبر از حسن مقیّد چه کنی

«حاصل آن که به اعتقاد صوفی در هر کسی عشق هست، و این در مقام خود بسیار پسندیده است، ولی معشوق متفاوت است، باید عشق را پرورش داد و به معشوق حقیقی راهنمایی کرد و با همتی بلند به آنچه دلبستگی را شاید دل باخت.

«جمال دوستی نشانهٔ عشق به کمال است، زیرا جمال پرتوی از کمالی است که صوفی در راه وصول به آن می‌کوشد.»[۲۲]

و به قول شیخ روزبهان عارف معروف:

«عشق طبیعی منهاج عشق روحانی است و عشق روحانی منهاج عشق ربانی است.»[۲۳]

مستی به چشم شاهد دلبند ما خوش است   زان رو سپرده‌اند به مستی زمام ما[۲۴]

---

۲۱. *لوایح*، لکهنو، ص ٦.

۲۲. *تاریخ تصوف*، ص ٤٠٤.

۲۳. عبهر *العاشقین*، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۷، ص ٤۲.

۲٤. *دیوان حافظ*، ص ۹.

شطح، سخن مخالف ظاهر شریعت یا آداب که از غلبهٔ وجد و شور گویند

شطح، در لغت، به معنی حرکت است؛ چنان که اگر آب بسیار بخواهد از جویی تنگ با فشار بگذرد و از آن سرریز کند به عربی گویند شَطَحَ الماءُ. و این چنین است حال مرید در غلیان وجد و سخنانی که از سر بی خبری در این حالت گوید.

پس «شطح» در اصطلاح صوفیان، عبارت است از حرکت و بی‌قراری دل هنگام غلبهٔ وجد و بیان آن حالت به عباراتی که به نظر غیر اهل، غریب و درک آن مشکل نماید، که گاه باشد ظاهر آن کلمات ناپسندیده و خلاف ادب و حتی شریعت به نظر آید، در حالی که باطن آن گفتار درست و مستقیم است و گوینده با نیّت صافی چنان بیان کرده که بیگانه از سرّ او آگاه نگردد.

ابو نصر سراج، دربارهٔ «شطح» می‌نویسد که:

«الشَّطحُ کَلامٌ یُتَرجِمُهُ اللِّسانُ عَنْ وَجْدٍ یَفیضُ عَنْ مَعْدِنِهِ مقرونٌ بالدَّعوی الاّ أنْ یَکونَ صاحِبُهُ مُسْتَلَباً و محفوظاً. و کانَ بَعضُهُم اِذا سَأَلَهُ انسانٌ مسالةً فیها دعویً یَقولُ أعوذُ باللهِ مِنْ شَطحِ اللِّسانِ.»[1]

و در تفسیر «شطحیّات» نوشته است که:

«الشَّطحُ مَعناهُ عبارةٌ مُسْتَغْرَبَةٌ فی وصفِ وَجْدٍ فاضَ بقوَّتِهِ و هاجَ بشدَّةِ غَلَیانِهِ و غَلَبَتِهِ... و لیسَ لاَحَدٍ أنْ یَبْسُطَ لِسانَهُ بالوَقیعَةِ فی أولیائِهِ و یَقیسَ بفهمِهِ و رایِهِ ما یَسْمَعُ مِنْ اَلفاظِهِم و ما یَشْکُلُ علیٰ فهمِهِ مِن کَلامِهِم لاَنَّهُم فی أوقاتِهِم مُتفاوِتُونَ و فی اَحوالِهِم مُتَفاضِلُونَ و مُتَشاکِلُونَ و مُتَجانِسُونَ بَعْضُهُم لِبَعْضٍ و لَهُم اَشکالٌ و نُظَراءُ مَعرُوفونَ فَمَنْ بانَ شَرَفُهُ و فضلُهُ علی اَشکالِهِ بفَضْلِ علمِهِ و سِعَةِ معرفتِهِ فَلَهُ اَنْ یَتکَلَّمَ فی عِلَلِهِم و اِصابَتِهِم و نُقصانِهِم و زیادَتِهِمْ و مَنْ لَمْ یَسْلُكْ سُبُلَهُم و لَمْ یَنْحُ نَحْوَهُم و لا یَقْصُدْ مَقاصِدَهُم فالسَّلامَةُ لَهُ فی رَفعِ الانکارِ عَنْهُم و اَنْ یَکِلَ امورَهُم

---

۱. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۴۶.

الی اللهِ تَعالی و یَتّهِمَ نفسَهُ بالغَلَطِ فیما یَنسُبُهُم الیه مِنَ الخَطأ.»[۲]

آنگاه ابو نصر سراج می‌نویسد که: جُنید اندکی از شطحیّات بایزید بسطامی را شرح کرده است که می‌تواند مبنایی برای دریافت معنی سایر شطحیّات او باشد. جنید می‌گوید: سخنانی که در این باب از بایزید نقل کرده‌اند مختلف است، و آنان که از وی شنیده‌اند نیز یکسان نگفته‌اند. و این اختلاف ممکن است از آن جا سر چشمه گرفته باشد که بایزید در حالات و جایهای مختلف، سخن گفته است. از سوی دیگر، می‌دانیم که سخنان بایزید، نیرو و ژرفا و حدّ و نهایتی دارد و گوهر معانی را از دریایی فراچنگ آورده که خاصّ اوست و هر کس به عمقش نمی‌رسد. از این‌رو، بسیار اندکند کسانی که به تعبیر و درك آن کلمات راه برند، و چون در نمی‌یابند، بر نمی‌تابند و مردود و بی‌ارزشش می‌خوانند؛ به خصوص اگر از بدایات درگذرد و به نهایات رسد، دریافت آنها دشوارتر می‌شود، تا آن‌جا که یکی آن را دلیل سخن باطل خود قرار می‌دهد و دیگری دلیل کفر گوینده‌اش می‌شمارد، در حالی که هر دو به راه خطا می‌روند.

فی‌المثل، بین مردم شایع است ـ و من صحّت و سقم آن را نمی‌دانم ـ که بایزید گفته است: خدای مرا برکشید و در برابر خود جای داد و گفت: ای بایزید! آفریدگان من دوست دارند تو را ببینند. گفتم: مرا به یگانگیت بیارای، و لباس تویی تو را به من در پوشان و تا آحدیّتت مرا بالا بر، تا چون آفریدگانت مرا بینند، گویند: تو را دیدیم تو آنی، در حالی که من در آن جا نباشم. بعد جنید می‌گوید: سخن بایزید، نشان کمال توحید اوست و تقاضایش از حق، نشانهٔ قرب بارگاه الهی است. ولی در قرب بارگاه بودن غیر از حضور در خود بارگاه و حق است، و گفتهٔ او که مرا بیارای و لباس وصل دربوشان و برترم ساز، نشانهٔ آن است که حدّ خود را می‌داند و به ارزش خود و مکانش واقف است و بهره و پیشرفتش بدان مقدار است که ارزانیش دارند.

ابو نصر سراج نیز خود در تفسیر سخن بایزید می‌گوید: معنی سخن بایزید که گفت خدای مرا برکشید و در برابر خود جای داد، این است که: این مقام را به من نشان داد و دل مرا بدان جای حاضر گردانید. چه، همهٔ مردمان در پیشگاه حق حاضرند و دمی و خاطر و اندیشه‌ای بی وقوف حق وجود نمی‌یابد و از خدای پوشیده نمی‌ماند، ولی درجات مردمان در این امر و حدّ مشاهدهٔ آنان، متفاوت است و بستگی دارد به صفات آنان و تیرگیها و پرده‌های حاصل از گرفتاریها و مشاغلی که سبب قطع ارتباط است یا اندیشه‌هایی که مانع از قرب و مشاهده است. و در حدیث است که چون پیغمبر به نماز می‌ایستاد، می‌گفت: در برابر ملك جبّار می‌ایستم.

اما این که بایزید گفته است خدا به من چنین گفت و من بدو چنان گفتم، اشاره است به مناجات

۲. همان، ص ۳۷٦ - ۳۷۷.

سِرّ و صفای ذکر، هنگامی که در لحظاتی از شب و روز در حال مراقبه، دل به مشاهدهٔ خداوند مشغول است. چه، بنده وقتی که به قرب سرور خود یقین حاصل کند و دلش همواره نزد او و مراقب خواطر خود، هر چه به دلش خطور کند چنان است که گویی حق بدو خطاب می‌کند، و در آنچه بیندیشد، مثل آن است که در آن باره با خدای سخن می‌گوید، زیرا خواطر ▪ آنچه در سِرّ می‌گذرد و در دل جای می‌گزینند، آغاز و انجامش از خداست و به سوی خداست...

اما گفتار بایزید در این که مرا به یگانگیت بیارای و لباس خودیت را به من درپوشان و تا اَحَدیّت مرا برافراز، مرادش افزونی و انتقال از حالی است که داشته است به نهایت حال متحقّقین به تجرید توحید و یگانگان به حقیقت یگانگی و تفرید است.

رسول خدای (صلعم) فرمود: «سَبَقَ المُفَرِّدُون.» از او پرسیدند که «مُفَرِّدُون» چه کسانی هستند؟ گفت: آنان که در نهان و آشکارا خدای را حمد کنند.

اما این که بایزید گفته است لباس خودیت را در من پوشان... الخ و کلماتی از این گونه، مرادش وصف فنای خویشتن و فانی بودنش حتّی از فناست، تا آن جا که هر چه می‌رود در وجود او، از جانب خدای است؛ نه آفریده‌ای در میان است و نه از بودنی نشان. و همهٔ این مراتب برگرفته است از حدیث نبوی که فرمود: «يَقُولُ اللهُ تَعالىٰ مازالَ عَبْدِی يَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتّی اُحِبَّهُ فاذا اَحْبَبْتُهُ كنتُ عينَهُ الَّتی يُبْصِرُ بِها و سَمْعَهُ الَّذی يَسْمَعُ بِهِ و لِسانَهُ الَّذی يَنْطِقُ بِهِ و يَدَهُ الَّتی يَبْطُشُ بِها.»[۳]

مقداری دیگر از سخنان و شطحیّات بایزید را جنید تفسیر و تأویل کرده و ابو نصر سراج آورده است که ترجمه و درج آنها در این جا از حوصلهٔ کلام و رسم معهود در این کتاب که اختصار است خارج به نظر می‌رسد و جویندگان می‌توانند به کتاب *اللمع* رجوع کنند.[۴]

آقای سید جلال الدین آشتیانی نیز تحلیل جالبی از «شطحیّات» دارد:

«انغمار در کثرت که ناشی از فنای ذات سالك در ذات حق است، انتهای سفر اول از اسفار سُلّاك عملی است. سالك در این مرتبه و مقام، چون ذات و صفات و آثار و افعال خود را فانی در حق نموده است و مغلوب حکم وحدت است، سخنانی می‌گوید که حاکی از فنای او در توحید و افنای ذات خود در وجود حق است. این سخنان، ناشی از تجلّی ذاتی حق در سالك است که به کلّی ذات او را محو و نابود نموده است. نتیجهٔ این تجلّی، ظهور چنین سخنانی از سالك است نظیر «اَنا الحَقّ.» و یا «لَیْسَ فی جُبَّتی اِلاّ اللهُ.» و «سُبْحانی ما اَعْظَمَ شَأنی.»

۳. ترجمه و نقل به معنی از: *اللمع فی التصوف*، ص ۳۸۰ - ۳۸٤.

٤. رك: *اللمع فی التصوف*، ص ۳۸٤ - ۳۹۰، تفسیر جنید از شطحیات بایزید بسطامی و تفسیر ابونصر سراج از سخنان بایزید و مناظرهٔ او در این باب با ابن سالم در بصره که بسیار خواندنی است.

«علت اظهار این کلمات، عدم صحو بعد از محو و عدم تمکین بعد از تلوین است. این قبیل کلمات را اهل توحید «شطحیّات» می‌گویند. چون سالك بعد از انغمار در توحید، باید در نتیجهٔ صحو بعد از محو رجوع به کثرت نموده و دارای اعتدال روحی گردد، به طوری که نه کثرت آن را مُعرض از وحدت نماید و نه وحدت علت اعراض او از کثرت شود. کسانی که به این مرتبه از سیر رسیده‌اند، سفر اول اسفار اربعه را تمام کرده و شروع به سفر ثانی نموده‌اند. سالك، در سفر دوم، سیر در صفات الهی نموده و علم به جمیع أسما پیدا می‌کند و ذات و صفات و کمالات خود را در ذات و صفات و کمالات حق مشاهده می‌نماید، و به سیر در أسما و صفات حق، ولایت او ولایت تامّه می‌شود و به واسطهٔ رجوع به کثرت بعد از فنای ذات و صفات او در حق و سیر در مراتب افعال حق، صحو بعد از محو برایش حاصل می‌شود، و این که از سالك در سیر به حق و فنای در توحید، شطحیّات صادر می‌شود و در نتیجهٔ تجلّیات ذاتی، غیر حق را نمی‌بیند و خود را فانی در حق می‌بیند به اظهار این کلمات، نفی انّیّت مجازی از خود و اثبات انّیّت برای حق می‌نماید. اگر کسی در مقام توجه به کثرت، چنین کلماتی را به زبان بیاورد، کافر است. و سرّ این که انبیا و اولیایی که خلایق را ارشاد می‌نمایند از این قسم کلمات به لسان نمی‌آورند، آن است که از وحدت به کثرت رجوع نموده و صحو بعد از محو برای آنها حاصل شده است.»[۵]

در *اصطلاحات فتوحات المکیه*، «شطح» این گونه تعریف شده است:

«الشَّطحُ ـ عبارةٌ عَنْ کلمةٍ عَلَیْها رائحةُ رُعونَةٍ و دعویً و هی نادرةٌ أنْ تُوجَدَ من المُحقِّقِینَ.»[٦]

«شطح، عبارت از کلمه‌ای است که بوی خود پسندی و ادّعا از آن استشمام شود، و آن در بین محققین نادر دیده شده است.»[۷]

«کردارها و گفتارهای مجنوبانه را شطحیّات هم می‌نامند که غیر صوفی به عنوان دشمنی آنها را ترهات و خرافات می‌نامد.»[۸]

خیز تا خرقهٔ صوفی به خرابات بریم   شطح و طامات به بازار خرافات بریم[۹]

---

۵. *شرح مقدمهٔ قیصری*، ذیل ص ۲۲۳ ـ ۲۲٤.

٦. *اصطلاحات فتوحات المکیه*، ص ۳.

۷. *تاریخ تصوف*، ص ٦٤۸.

۸. *استوار*، ص ۲۲۰.

۹. *دیوان حافظ*، ص ۲۵۷.

صبر، سکون نفس در بلا و تمنیّات

صبر، در لغت، به معنی شکیبایی است، و نزد صوفیه، صبر لازمهٔ فقر و موجب استواری توبه ■ توکل است. چه، دل برگرفتن از آنچه سالک را از حق به خود مشغول می‌دارد و شکیبا بودن در برابر دشواریهای راه، هر دو مقتضی صبر است بدون التجا به اسباب.

ابونصر سراج، در این باره می‌نویسد:

«الصَّبْرُ مقامٌ شریفٌ و قَدْ مَدَحَ اللهُ تعالی الصابرینَ ■ ذَکَرَهُم فی کتابِهِ فَقالَ: اِنَّما یُوَفَّی الصّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بغَیْرِ حِسابٍ.[1]

«قالَ ■ وَقَفَ رَجُلٌ علیٰ الشِّبْلیِّ رَحِمَهُ الله فَقالَ لَهُ أَیُّ صبر أَشَدُّ علیٰ‌الصابرینَ فَقالَ الصَّبْرُ فی اللهِ تعالیٰ فَقالَ لا، فَقالَ الصبرُ للهِ، فَقالَ الرَّجُلُ لا، فَقالَ الصبرُ مع‌اللهِ، فقالَ لا، قالَ فَغَضِبَ الشبلیُّ رَحِمَهُ‌اللهُ و قالَ وَیْحَكَ فَأَیْشَ فَقالَ الرَّجُلُ الصبرُ عنِ اللهِ عزَّ و جلَّ. قالَ فَصَرَخَ الشبلیُّ رَحِمَهُ‌الله صرخةً کادَ أَنْ یُتْلِفَ روحَهُ.»[2]

ابوطالب مکّی، صبر را از مقامات یقین می‌داند و از قول علی بن ابی طالب (ع) می‌آورد که فرمود: اسلام بر چهار ستون ساخته شده است و آنها عبارتند از یقین، جهاد، عدل و صبر...

عطاء، از ابن عباس، روایت می‌کند که چون رسول خدای بر انصار وارد شد، گفت: آیا شما مؤمنانید؟ همه خاموش ماندند مگر عمر که جواب داد: آری، ای فرستادهٔ خدا. پیغمبر پرسید: علامت ایمان شما چیست؟ گفت: در آسودگی شکر می‌کنیم و بر بلا صبر و به قضا رضایت داریم. پس پیامبر فرمود: به خدای کعبه سوگند که شما مؤمنانید...

---

۱. قُلْ یا عِبادِ الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّکُم لِلَّذینَ أَحْسَنُوا فی هذِهِ الدُّنیا حَسَنَةٌ و أَرضُ اللهِ واسعةٌ اِنَّما یُوَفَّی الصّابِرُونَ أَجْرَهُم بغَیْرِ حِسابٍ. (۳۹ / ۱۰.)

۲. *اللمع فی التصوف*، ص ۵۰.

و هم در *قوت القلوب* آمده است که: و رَوَيْنا عن ابنِ عباسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُما: «الصَّبْرُ فی القرآنِ علیٰ ثَلاثَةِ أوجُهٍ: صبرٌ علیٰ أداءِ الفَرائضِ للهِ تَعالیٰ و صبرٌ عَنْ مَحارِمِ اللهِ تعالیٰ و صبرٌ فی المُصیبَةِ عندَ الصَّدمةِ الاولیٰ.»

«فَمَعْنی الصَّبْر: حَبْسُ النَّفْسِ علی السَّعْیِ فی هَواها و حَبْسُها ایضاً عَن مجاهَدَتِها لِمَرضاةِ مَوْلاها بمثلِ ما یوجبُ المجاهدةَ علیٰ قَدرِ ما یُبْتَلیٰ بِهِ العَبدُ.»

از پیامبر (صلعم) روایت شده است که صبر در سه چیز است: صبر از تزکیهٔ نفس و صبر از شکایت کردن از مصیبت و صبر بر خشنودی به قضای الهی چه نیك باشد و چه بد.[۳]

در باب سی‌وهشتم خلاصهٔ شرح تعرف، راجع به صبر، چنین آمده است:

«چون زهد ترك مراد است، ترك مراد نتوان کردن مگر به صبر. پس صبر را بر زهد مقرون کرد.

«سهل بن عبدالله رحمةُ الله علیه گفت که صبر، انتظار فرج است از خدای تعالی. چون بلایی به تو رسد اندر کونین، مفرِّج ندانی مگر خدای تعالی، به خلق ننالی و آن کس که فرج به دست وی است دانی که وی وقت فرج بهتر از من داند و بر وی اعتراض نیاری. به خلق ننالی عجز خلق را و به حق تعالی ننالی تسلیم بندگی را ولکن منتظر باشی مر فرج را.»[۴]

و هم سهل بن عبدالله می‌گوید که صبر بر خرّمی و فراخی دشوارتر است از صبر بر بلا، که از بعضی صحابه منقول است که گفتند: به سختی مبتلا شدیم و صبر کردیم، امّا در آسایش، عنانِ صبر از کف دادیم.

رعایت تعادل در خشم و خشنودی و تحمل گمنامی از صبر است و هم از ستایش مردمان کناره جویی کردن.[۵]

عبّادی، در صبر می‌نویسد:

«بدان که صبر کردن بر مکروهات و تحمل بلاها و مشقّات را در آخرت ثواب بسیار است، و حق تعالی چنین خبر داده است که جزو ثواب صابران بی‌حساب دهم چنان که گفت: إنَّما یُوَفَّی الصّابِرُونَ أجْرَهُم بغیرِ حِسابٍ.[۶]

«و چون احوال جمله نتایج قضا و از کارخانهٔ حکمند، به جزع آدمی مندفع نشود و به فزع طمع منقمع نگردد،که اگر آدمی خواهد و اگر نه، آنچه محکوم و مقدّر است به وی رسد و بر وی گذرد.

---

۳. *قوت القلوب*، ج ۱، صص ۳۹۴، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۲ و ۴۰۴.

۴. *خلاصهٔ شرح تعرف*، ص ۲۸۴.

۵. *عوارف المعارف*، ص ۴۸۰ - ۴۸۱.

۶. ۱۰/۳۹.

پس مهمّ مؤمن آن است که صبر پیشه گیرد و از قضا بدل بکشد و لشکر تقدیر را به صبر استقبال کند تا روز قیامت رنج او به راحت بدل کنند و ذلّ او به عزّت عوض کنند.

«و یك گونه از صبر، دور بودن است از معصیت و متابعت شهوت و ترك لذّت و توقف بر آن. و این صبر دشخوارترین نوعی است که از ملایم طبع دور باشد و بر این صبر کند. و این مهمّ مریدان و مبتدیان است که درهای راحت و شهوات و لذّات بر خود بندند و هر چه نفس امّاره از ایشان طلب کند ندهند و بر آن صبر کنند و مخالفت هویٰ نمایند تا به نور دل برسند...

«و از این جاست که رسول گفت علیه‌السّلام: الصَّبْرُ مفتاحُ الفَرَجِ، صبر کلید بهشت است.»[۷]

امام غزالی، می‌نویسد که:

«توبه بی صبر راست نیاید، بلکه گزاردن هیچ فریضه و نگذاشتن هیچ معصیت بی صبر راست نیاید، و برای این بود که از رسول علیه‌السلام پرسیدند که ایمان چیست؟ گفت صبر، و گفت اندر خبری دیگر که: (صبر نیمهٔ ایمان است.)

«... جملهٔ ایمان دو چیز است: دیدار و کردار. و کردار بی صبر ممکن نیست. پس صبر یك نیمهٔ ایمان است. و صبر از دو جنس باید: یکی از جنس شهوت و یکی از جنس خشم. و روزه صبر است از جنس شهوت، پس وی یك نیمهٔ صبر است. و از وجهی دیگر، چون نظر همه به کردار بود، و ایمان عبارت از وی کنی، کردار مؤمن اندر محنت صبر است و اندر نعمت شکر. از این وجه، صبر یك نیمهٔ ایمان بود و شکر یك نیمهٔ ایمان؛ چنان که اندر خبری دیگر آمده است. و چون نظر بدان کنی که مشکل‌تر و دشوارتر است و وی را اصل گیری هیچ اصل دشوارتر از صبر نیست، بدین وجه صبر جملهٔ ایمان است.

«و به سبب بزرگی و فضل صبر است که حق تعالی اندر قرآن زیادت از هفتاد جای صبر را یاد کرده است و هر درجه‌ای که نیکوتر است حواله با صبر کرده است، تا امامت اندر راه دین حواله با صبر کرد و گفت: و جَعَلْنا مِنْهُم ائِمَّةً یَهْدُونَ بِاَمْرِنا لَمّا صَبَرُوا.[۸] و صابران را وعده داد که وی با ایشان است: اِنَّ اللهَ معَ الصّابرینَ.[۹]

«و صلوات و رحمت و هدایت هیچ کس را جمع نکرد مگر صابران را و گفت: أُولٰئِكَ عَلَیْهِمْ صَلَوٰاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ و رَحْمَةٌ و أُولٰئِكَ هُمُ المُهْتَدُونَ.[۱۰]

---

۷. التصفیه فی احوال المتصوّفه، ص ۷۱ - ۷۲.

۸. و جَعَلْنا مِنْهُم ائمّةً یَهْدُونَ بِاَمْرِنا لَمّا صَبَروا و کانوا بِآیاتِنا یُوقِنُونَ. (۲۴/۳۲.)

۹. یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا اسْتَعینوا بالصَّبْرِ و الصَّلوٰةِ اِنَّ اللهَ معَ الصّابِرینَ. (۱۵۳/۲.)

۱۰. ۱۵۷/۲.

«حضرت رسول علیه‌السلام گفت که: صبر گنجی است از گنجهای بهشت. و گفت: خدای تعالی صابران را دوست دارد. و وحی آمد به داود علیه‌السلام که: در اخـلاق به من اقتدا کن، و از اخـلاق من یکی آن است که صبورم. و عیسی علیه‌السلام گفت: نیابی آنچه خـواهی تا صـبر نکنی بر آنچه خواهی.

«... پس از این جمله بدانستی که بنده در هیچ حـال از صـبر بی‌نیاز نیسـت، بلکـه اگر از همهٔ شهوات خلاص یابد و عزلت گیرد، اندر عزلت صدهزار وسـوسه و اندیشـهٔ مختلف از اندرون سینهٔ وی سر بر کند که آن وی را از ذکر حق تعالی مشـغول کند. و آن اندیشـه اگرچـه اندر مباحـات بود، چون وقت ضایع کرد و عمر که سرمایهٔ وی است به زیان آورد، خسـرانی تمام حـاصل شـد. و تدبیر آن است که خویشتن را به اوراد مشغول همی دارد و اگر اندر نماز چنان باشـد که جهـد کند و نرهد الا به کاری که دل وی قرار گیرد. و اندر خبر است که حق تعالی جوان فـارغ را دشـمن دارد، از این سبب گفت هر جوانی که فارغ بنشیند، فارغ نبود از وسوسهٔ شیطان، و شـیطان قـرین وی بود، و دل وی آشیانهٔ وسواس بود، جز به ذکر حق تعالی آن را دفـع نتواند کردن، باید که به پیشـه‌ای مشـغول شود یا به خدمتی یا به کاری که وی را فرو گیرد، و نشاید چنین کس را به خلوت نشسـتن، بلکـه هر که از کار دل عاجز بود باید که تن را مشغول می‌دارد.»[11]

امام ابوالقاسم قشیری، ضمن مبحث صبر، به نقل از استادش ابوعبدالرحمن سلمی به نُه واسطهٔ دیگر می‌نویسد که:

«سُئِلَ رَسولُ اللهِ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ و سَلَّمَ عَنِ الایمانِ فَقالَ الصَّبْرُ و السَّماحَةُ. و قـالَ عَلیُّ بنُ أَبی طالِبٍ رَضِیَ الله عَنْهُ: الصَّبْرُ مِنَ الایمانِ بِمَنْزِلَةِ الرَّاسِ مِنَ الجَسَدِ...

«و قالَ أَیضاً: الصَّبْرُ مَطِیَّةٌ لا تَکْبُو.

«قالَ رُوَیْمٌ: الصَّبْرُ تَرْکُ الشَّکْوی. و قالَ ذوالنُّون: الصبرُ هوَ الاستِعانَةُ باللهِ تَعالی.»[12]

در *تذکرةالاولیاء*، از قول مشایخ، مطالب بسیاری دربارهٔ صبر آمده، و از آن جمله است:

ذوالنون مصری گفت: «صبر ثمرهٔ یقین است.»[13]

ابوسلیمان دارانی گفت: «بهترین روزگار ما صبر است. و صبر دو قسم اسـت: صـبری اسـت بر آنچه کاره آنی در هر چه اوامر حق است و لازم است گزاردن، و صبری است از آنچـه طـالب آنی در هر چه تو را هوا بر آن دعوت کند و حق تو را از آن نهی کرده است، و گفت خیری که در او شر نبود

---

۱۱. *کیمیای سعادت*، ص ٦٦٥ - ٦٧٥.

۱۲. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۹۲ - ۹٤.

۱۳. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۱.

شکر است در نعمت و صبر است در بلا.»[۱۴]

عمرو بن عثمان مکی گفته: «صبر، ایستادن بود با خدای و گرفتن بلا به خوشی و آسانی.»[۱۵]

جنید گوید: «صبر، فرو خوردن تلخیهاست و روی ترش ناکردن.»[۱۶]

ابوالحسین نوری گفت: «پیری دیدم ضعیف و بی‌قوت که به تازیانه می‌زدند و او صبر می‌کرد. پس به زندان بردند. من پیش او رفتم و گفتم تو چنین ضعیف و بی قوت چگونه صبر کردی بر آن تازیانه؟ گفت ای فرزند به همّت بلا توان کشید نه به جسم. گفتم پیش تو صبر چیست؟ گفت آن که در بلا آمدن همچنان بود که از بلا بیرون شدن.»[۱۷]

ابومحمد جریری گفت: «صبر آن است که فرق نکند میان حال نعمت و محنت به آرام نفس در هر دو حال، و صبر سکون نفس است در بند.»[۱۸]

در *عوارف المعارف* نیز راجع به صبر سخنها رفته است، و از جملهٔ آنها این است که:

«و رَوىٰ فضالةُ بنُ عُبیدٍ قالَ: سَمِعتُ رَسولَ اللهِ (ص) یَقولُ: المُجاهِدُ مَنْ جاهَدَ نَفْسَهُ و لا یَتِمُّ ذلِكَ اِلاّ بالصَّبْرِ.

«و الصَّبْرُ یَنْقَسِمُ اِلیٰ فرضٍ و فضلٍ، فالفَضْلُ کالصَّبْرِ علیٰ أداءِ المُفْتَرَضاتِ و الصَّبْرِ عَنِ المُحَرَّماتِ.

«قالَ رسولُ اللهِ (ص) لابنِ عبّاسَ حینَ وَصّاهُ: اِعْمَلْ للهِ بالیَقینِ فی الرِّضا، فَإِنْ لَمْ یَکُنْ فَإِنَّ فی الصَّبْرِ خَیْراً کَثیراً.»[۱۹]

سلمی نیشابوری، به نقل از سهل بن عبدالله تستری می‌نویسد:

«لا مُعینَ اِلاّ اللهُ ولا دَلیلَ اِلاّ رسولُ اللهِ و لا زادَ اِلاّ التَّقویٰ و لا عَمَلَ اِلاّ الصَّبْرُ.»[۲۰]

مولوی نیز در سراسر مثنوی، به مناسبت راجع به صبر، مطالبی آورده است که چند بیت برای نمونه نقل می‌شود:

در میان دلق‌پوشان یك فقیر — امتحان کن و انك حقّ است آن بگیر

---

۱۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۶.

۱۵. همان، ج ۲، ص ۳۳.

۱۶. همان، ج ۲، ص ۲۶.

۱۷. همان، ج ۲، ص ۴۴.

۱۸. همان، ص ۱۰۷.

۱۹. *عوارف المعارف*، ص ۲۲۹.

۲۰. *طبقات الصوفیه*، دار الکتاب العربی بمصر، ص ۲۱۱.

آسمانی که بود با زیب و فر — حق بفرماید که ثم ارْجِع بَصَر[۲۱]
یك نظر قانع مشو زین سقف نور — بارها بنگر ببین هَلْ مِنْ فُطُور[۲۲]
چون که گفتت کاندر این سقف نکو — بارها بنگر چو مرد عیب‌جو
پس زمین تیره را دانی که چند — دیدن و تمییز باید در پسند
تا بپالاییم صافان را ز درد — چند باید عقل ما را رنج برد
امتحانهای زمستان و خزان — تاب تابستان بهار همچو جان
بادها و ابرها ▪ برقها — تا پدید آرد عوارض فرقها
تا برون آرد زمین خاك‌رنگ — هر چه اندر جیب دارد لعل ▪ سنگ
هر چه دزدیدست این خاك دژم — از خزانهٔ حقّ و دریای کرم
شحنهٔ تقدیر گوید راست گو — آنچه بر وی شرح داده مو به مو
دزد یعنی خاك گوید هیچ هیچ — شحنه او را درکشد در پیچ پیچ
شحنه گاهش لطف گوید چون شکر — گه برآویزد کند هر چه بتر
تا میان قهر ▪ لطف آن خفیه‌ها — ظاهر آید ز آتش خوف و رجا
آن بهاران لطف شحنهٔ کبریاست — و آن خزان تخویف و تهدید خداست
و آن زمستان چارمیخ معنوی — تا تو ای دزد خفی ظاهر شوی
پس مجاهد را زمانی بسط دل — یك زمانی قبض ▪ درد ▪ غش و غل
زان که این آب و گلی کابدان ماست — منکر و دزد ضیای جانهاست
حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد — بر تن ما می‌نهد ای شیر مرد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن — جمله بهر نقد جان ظاهر شدن[۲۳]
این وعید ▪ وعده‌ها انگیخته است — بهر این نیك و بدی کامیخته است
پس محك می‌بایدش بگزیده‌ای — در حقایق امتحانها دیده‌ای
تا شود فاروق این تزویرها — تا بود دستور این تدبیرها[۲٤]

▪ هم مولانا جلال الدین محمد دربارهٔ صبر فرماید:

---

۲۱ و ۲۲. اشاره است به این دو آیه: اَلّذی خَلَقَ سَبعَ سَمواتٍ طباقاً ماتَری فی خَلقِ الرَّحمٰنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ البَصَرَ هَلْ تَری مِنْ فُطور. ثُمَّ ارْجِعِ البَصَرَ کَرَّتَیْنِ یَنْقَلِبْ اِلَیْكَ البَصَرُ خاسِئاً و هوَ حَسیرٌ. (۳/٦۷ و ۰٤)

۲۳. این بیت، تقریباً ترجمهٔ این آیه است: ▪ لَنَبْلُوَنَّکُمْ بشیء مِنَ الخَوفِ و الجُوعِ و نَقْصٍ مِنَ الاَموالِ و الاَنْفُسِ و الثَّمَراتِ ▪ بَشِّرِ الصّابِرینَ. (۲/۱۵۵.)

۲٤. مثنوی، نیکلسن، دفتر دوم، ص ٤۱۱ - ٤۱۲.

صبر را با حق قرین کرد ای فلان　　آخر والعصر را آگه بخوان[۲۵]
صد هزاران کیمیا حق آفرید　　کیمیایی همچو صبر آدم ندید[۲۶]

عزالدین محمود کاشانی، دربارهٔ صبر، می‌نویسد:

«معنی صبر در عرف، حبس مرید است از مراد منهیٌ عنه یا ربط کاره بر مکروه مأمورٌ به. و صبر یکی از دو قاعدهٔ ایمان است؛ چنان که در خبر است: الایمانُ نِصْفان: نصفُ صبرٌ و نصفُ شکرٌ. چه، هر چه پیش مؤمن آید از نعمت و بلا، داند که نتیجهٔ قضا و قدر الهی و حاصل ارادت و اختیار حق است. پس اگر از جملهٔ مکاره بود بر آن صبر کند، و اگر از جملهٔ ملاذّ و محابّ بود بر آن شکر کند.

«و صبر جوهر عقل است؛ چندان که غریزت عقلی کامل‌تر صبر بیشتر. و دیگری گفته است الصَّبْرُ أنْ تَصْبِرَ فی‌الصَّبْرِ یعنی حقیقت صبر آن است که در صبر هم صابر بود نه منتظر فرج. چه، انتظار فرج، منافی صبر بر صبر است. و عاقل آن است که نفس خود را بر تجریع مکاره و صبر در آن به تدریج مُتَدَرِّب و معتاد گرداند تا بعد از آن اگر مکروهی صعب حادث شود از آن متأثر و متغیّر نگردد.»[۲۷]

مولوی، در سراسر مثنوی، راجع به صبر اشاراتی دارد، و از آن جمله اشعار ذیل است:

مکر شیطان است تعجیل و شتاب　　لطف رحمان است صبر و احتساب
صبر آرد آرزو را نی شتاب　　صبر کن والله اعلم بالصواب[۲۸]

و حافظ فرماید:

هاتف آن روز به من مژدهٔ این دولت داد　　که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند[۲۹]

---

۲۵. مراد، سورهٔ ۱۰۳ (العصر) است که آخر آن با «صبر» خاتمه می‌یابد:... و تَواصَوْا بالصَّبْر.

۲۶. مثنوی، نیکلسن، دفتر سوم، ص ۱۰۶.

۲۷. *مصباح الهدایه*، ص ۳۷۹ - ۳۸۳.

۲۸. *تاریخ تصوف*، ذیل ص ۲۸۴.

۲۹. *دیوان حافظ*، ص ۱۲۴.

صوفی، صاحبدلی که خدای را عاشقانه پرستد

دربارهٔ «صوفی» از نظر لفظ و معنی، با رعایت کمال اختصار، طی شش مبحث به شرح ذیل سخن رفته است:

۱. عقاید مختلفه دربارهٔ ریشهٔ کلمهٔ «صوفی» و کیفیّت اشتقاق آن.
۲. پشمینه‌پوشی و مسیحیّت.
۳. نظر و نتیجهٔ حاصله از مجموعهٔ اقوال دربارهٔ کلمهٔ «صوفی».
٤. بحثی دربارهٔ نخستین صوفی.
٥. تعریف صوفی از نظر بزرگان تصوف.
٦. تطور معنوی صوفی تا قرن هشتم.

عقاید مختلفه دربارهٔ ریشهٔ کلمهٔ «صوفی» و کیفیّت اشتقاق آن

در معنی این کلمه و چگونگی انتساب و اشتقاق آن، اقـوال مختلف و عقـایـد متفـاوت اسـت. مستملی، در شرح تعرف، چنین می‌نویسد:

«صوفیان را از بهر آن صوفی خوانند که سرّهای ایشان روشن بود و اثرهای ایشان پاکیزه بود، و اسرار بواطن راست و آثار ظواهر را، یعنی ظاهر و باطن ایشان روشن است و پاك است. و پاکی سرّ ایشان، آن است که سرّ خویش را از دون حق پاکیزه گردانیده باشند و جز به خدای امید ندارند و جز از خدای نترسند و جز او را دوست ندارند و جز به او با کس دیگر نیارامند و جز برو اعتماد نکنند و جز او را نخواهند و هر چه ایشان را از حق تعالی ببرد دل به آن چیز مشـغول نکنند. صـفای اسـرار این باشد و نقای آثار ظاهر راسـت.[1] آنچـه کنند به آن ریای خلق نخـواهند و عجـب نفس نیارند و نیز به

---

۱. در شرح تعرف، این عبارت کلاباذی است: «اِنَّما سُمِّیَتِ الصُّوفیَّةُ صوفیَّةً لِصَفاءِ أسرارِها و نَقاءِ آثارِها.»

عوض آن طمع ندارند؛ از بهر آن که هر چند خدمت بیشتر کنند خویشتن را مقصّرتر دانند و مقصّر را خوف باید نه طمع تا عام با کثرت جفا امیدوارند و خاص با کثرت وفا از هم قرار نیابند.»[۲]

ابونصر سراج، دربارهٔ وجه تسمیهٔ این گروه به صوفی، بحث جالبی دارد، و از جمله می‌نویسد که: فقها را به فقه و زاهدان را به زهد نسبت می‌دهند، ولی صوفیه را به یك علم یا یك حال و صفت واحد نمی‌توان نسبت داد. زیرا آنان معدن همهٔ علوم و محل جمیع احوال نیکو و اخلاق پسندیده‌اند، و همواره بر یك حال نیستند و هر زمان با خدای خویش وقتی و حالی دارند. از این‌رو، آنان را به لباس پشمینشان که لباس پیامبران و صدّیقان و پارسایان است نسبت داده و صوفی نامیده‌اند، همان طور که خدای تعالی خواص اصحاب عیسی را به ظاهر لباسشان که سپید بود منسوب ساخت و آنان را حواریّون نامید[۳]:

«فَكَذٰلِكَ الصُّوفِيَّةُ عِندِی و اللهُ أعلَمُ نُسِبوا إلىٰ ظاهِرِ اللِّباسِ و لَمْ يُنْسَبُوا إلىٰ نوعٍ مِنْ أنواعِ العُلومِ و الأحوالِ الّتی هُمْ بِها مُتَرَسِّمونَ لأنَّ لُبسَ الصُّوفِ كانَ دَأبَ الأنبياءِ عَلَيْهِمِ السَّلامُ و الصِّدّيقينَ و شِعارَ (المَساكينِ) المُتَنَسِّكِينَ.»[۴]

امام ابوالقاسم قشیری، از قول استادش ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری، دربارهٔ صوفی می‌نویسد که:

«هٰذِهِ التَّسمِيَةُ غَلَبَتْ علىٰ هٰذِهِ الطّائفَةِ فَيُقالُ رَجُلٌ صُوفِیٌّ و لِلجَماعَةِ صوفِيَّةٌ و مَنْ يَتَوَصَّلُ إلىٰ ذٰلِكَ يُقالُ لَهُ مُتَصَوِّفٌ و لِلجَماعَةِ المُتَصَوِّفَةُ و لَيْسَ يَشهَدُ لِهٰذا الاسمِ مِنْ حَيثُ العَرَبِيَّةِ قِياسٌ و الاشتقاقُ و الأظهرُ فيهِ انَّهُ كاللَّقَبِ.»[۵]

بعد از این عبارت، قشیری چند وجه تسمیهٔ لغوی را برمی‌شمارد و هیچ یك را نمی‌پذیرد و چنین می‌نگارد:

«... ثُمَّ إنَّ هٰذِهِ الطائفةَ أشهَرُ مِنْ أنْ يُحتاجَ فی تَعيينِهِم إلىٰ قياسِ لفظٍ و استحقاقِ اشتقاقٍ، و تَكَلَّمَ النّاسُ فی التَّصَوُّفِ ما مَعناهُ و فی الصوفِیِّ مَنْ هُوَ فَكُلٌّ عَبَّرَ بما وَقَعَ لَهُ، و استقصاءُ جَميعِهِ يُخرِجُنا عَنِ المَقصودِ مِنَ الايجازِ.»[۶]

---

۲. *شرح تعرف*، ج ۱، ص ۴۹.

۳. مراد، این آیه است: إذْ قالَ الحَوارِيّونَ يا عيسىٰ بنَ مريمَ هَلْ يَستَطيعُ رَبُّكَ أنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ قالَ اتَّقُوا اللهَ إنْ كُنْتُم مُؤمِنينَ. (۱۱۲/۵).

۴. *اللمع فی التصوف*، ص ۲۱.

۵. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۳۸.

۶. همان، ص ۱۳۸.

هجویری، شرحی در این باب آورده که تقریباً ترجمهٔ عبارات قشیری است:

«و مردمان اندر تحقیق این اسم بسیار سخن گفته‌اند و کتب ساخته. گروهی گفته‌اند که صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که جامهٔ صوف دارد، و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند که اندر صفّ اوّل باشند، و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند که تولّی به اصحاب صفّه کنند، و گروهی گفته‌اند که این اسم از صفا مشتق است، اما بر مقتضی لغت از این معانی بعید می‌باشد... از آن که این معنی معظّم‌تر از آن است که این را جنسی بود تا از آن جا مشتق بود، که اشتقاق شیٔ از شیٔ مجانست خواهد، و هر چه هست ضدّ صفاست، اشتقاق شیٔ از ضدّ نکنند. پس این معنی اَظْهَر مِنَ الشّمس است عِندَ اهلِهِ و حاجتمند عبارت نشود لانّ الصوفیّ ممنوعٌ عن العِبارَةِ والاشارةِ. چون صوفی از کلّ عبارات ممنوع باشد، عالم به جمله معبّران وی باشند اگر دانند و یا نه، مر اسم را چه خطر باشد اندر حال حصول معنی. پس اهل کمال، ایشان را صوفی خوانند.»[۷]

ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (متوفی ۴۴۰) در کتاب *تحقیق ماللهندِ من مَقولةٍ مَقبولةٍ فی العقلِ او مَرذولةٍ*، در مقام نقل عقیدهٔ قدمای یونانیان[۸] که چون هندیان معتقد بوده‌اند که وجود حقیقی همان علت اولی است که مستغنی به ذات است و وجود ممکنات همه وجود خیالی است و فضل انسان بر جماد و نبات تنها به علت این است که در رتبه و علت اولی ومبدانخستین نزدیک‌تر است و اشیاء همه شیٔ واحدند و فقط حق همان واحد اول است، چنین می‌نویسد:

«و هذا رَأیُ السُّوفیةِ و هُمُ الحکماءُ فَاِنَّ السوفَ بالیونانیّةِ الحِکمةُ و بِها سُمِّیَ الفیلسوفُ پیلاسوفاً ای مُحِبُ الحکمةِ[۹]، و لَمّا ذَهَبَ فی‌الاسلامِ قومٌ اِلیٰ قَریبٍ مِنْ رَأیِهِم سُمُّوا بِاسْمِهِمْ و لَمْ یَعرِفِ اللَّقَبَ بَعضُهُم فَنَسَبَهُم للتوکُّلِ اِلیٰ الصفَّةِ و اِنَّهم اَصحابُها فی عَصرِ النبیِّ صلّی اللهُ علیهِ و سَلَّم ثُمَّ صُحِّفَ بعدَ ذٰلِکَ و صُیِّرَ من صوفِ التُّیوسِ. و عَدَلَ اَبوالفتحِ البستیُّ عَنْ ذلکَ اَحسنَ عُدُولٍ فی قولِهِ:

---

۷. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۴ - ۴۰.

۸. مراد، حکمای سبعه (Les Sept Sages) است که در قرن ششم قبل از میلاد و پیشتر از آن در یونان می‌زیسته‌اند که اشخاص ذیل را از آن جمله نام برده‌اند: بیاس (Bias)، پیتاکوس (Pittacus)، کلئبول (Cléobule)، میزون (Myson)، خیلون (Chilon)، سولون (Solon) و تالس ملطی (Thalès de Milot) (سیر حکمت در *اروپا*، ج ۱، ص ۱۲.)

۹. ظاهراً لفظ «فیلسوف» از مخترعات فیثاغورس است، به این معنی که در یونانی، حکیم یعنی خردمند را سوفوس و حکمت را سوفیا می‌گفتند. فیثاغورس گفت ما هنوز لیاقت آن نداریم که خردمند خوانده شویم، و لیکن چون طالب حکمت هستیم باید ما را فیلوسوفوس خواند یعنی دوستدار حکمت. (سیر حکمت، ص ۱۷.)

تَنازَعَ النّاسُ فی الصُّوفیِّ و اختَلَفُوا قِدْماً و ظَنُّوهُ مُشتقّاً مِنَ الصُّوفِ
ولَسْتُ أنحَلُ هذا الاسمَ غیرَ فَتیً صافیً فَصُوفِیَ حَتّی لُقِّبَ الصُّوفِی[۱۰]

«و کَذٰلِکَ ذَهَبُوا اِلیٰ انَّ الموجودَ شیءٌ واحِدٌ و انَّ العِلَّةَ الاولیٰ تَتَرایا فیهِ بِصُوَرٍ مختلفةٍ و تَحِلُّ قُوّتُها فی أبعاضِهِ بِاحوالٍ متباینةٍ توجِبُ التَّغایُرَ معَ الاتّحادِ، و کانَ فیهِم مَنْ یَقولُ اِنَّ المُنصَرِفَ بکُلّیتِهِ اِلی العِلّةِ الاولی مُتَشبِّهاً بِها علیٰ غایَةِ امکانِهِ یَتّحِدُ بِها عِندَ تَرْکِ الوَسائطِ و خَلعِ العَلائقِ و العَوائقِ و هذه آراءُ یَذْهَبُ اِلَیها الصوفیّةُ لِتَشابُهِ الموضوعِ، و کانوا یَرَوْنَ فیالانْفُسِ والأرواحِ انّها قائمةٌ بذَواتِها قَبْلَ التَّجَسُّدِ بالأبدانِ معدودةٌ مجنّدةٌ تَتَعارَفُ و تَتَناکَرُ.»[۱۱]

اما این عقیده را نُلدکه رد کرده و علاوه بر سایر دلایل، نشان می‌دهد که «سین» یونانی (سیکما) همه جا در عربی «سین» ترجمه شده نه «صاد»، و نیز در لغت آرامی کلمه‌ای نیست که واسطهٔ انتقال سوفیا به صوفی محسوب شود. این نظر نُلدکه را نیکلسُن و ماسینیون نیز تایید کرده‌اند.[۱۲]

دکتر زکی مبارک نیز این احتمال را به علت این که جزو لغات دخیلهٔ عرب ضبط نشده و به علاوه فلسفهٔ یونانی بیشتر جنبهٔ طبیعیات داشته نه الهیات و به همین مناسبت هم اعراب فیلسوف را به طبیب و حکیم ترجمه کرده‌اند مردود می‌داند.[۱۳]

آقای جلال همایی استاد دانشگاه نیز در مقدمهٔ *مصباح الهدایه*، پس از ذکر عقیدهٔ ابو ریحان بیرونی، به تعریض چنین می‌نویسند:

«پاره‌ای از معاصران، این عقیده را شاخ و برگ داده[۱۴] و لفظ تصوف را با تئوسوفی Théosophie و صوفی را با سوفسطایی مربوط کرده و سخن ابوریحان را ندیده یا نادیده انگاشته آن را به عنوان کشفی تازه و نوظهور جلوه داده، و حتی بعضی معتقد شده‌اند که لفظ صوفی و مشتقات آن را از قبیل تصوُّف و متصوِّفه همه جا به «سین» باید نوشت نه با «صاد» و اگر تا کنون

---

۱۰. ابوالعلاء معری، از این طرز تفکر، با طعن و طنز یاد می‌کند. در *لزومیّات* (ج ۲، ص ۱۰۵):

صوفیةٌ ما رَضَوْا للصُّوفِ نِسبَتَهُم حَتّی ادَّعَوْا انَّهُم مِنْ طاعةٍ صُوفوا

۱۱. *تحقیق ماللهند*، لیبزیک، ص ۱۶.

۱۲. رجوع شود به مقالهٔ ماسینیون در *دائرةالمعارف اسلامی فرانسه*، ج ٤، ص ۷۱۵؛ و *تاریخ تصوف در اسلام*، ج ۲، ص ٤٤ - ٤٥.

۱۳. رك: *التصوف الاسلامی فیالادب و الاخلاق*، ج ۱، ص ٦٤ - ٦٥.

۱٤. شاید مراد فن‌هامر مستشرق و عبدالعزیز اسلامبولی و محمد لطفی مصری باشند که صاحب *التصوف الاسلامی* به عنوان موافق این وجه تسمیه، از آنان در صفحهٔ ٦٤ نام برده است.

اشتباهی رخ داده است از برکت این تحقیق جدید بعد از این باید آن را رفع کرد.»[۱۵]

جمعی دیگر، «صوفی» را از «صوفانه» که معنی گیاه خرد و ناچیزی است مشتق دانسته‌اند به مناسبت تواضع و تذلّل صوفی و یا از آن جهت که صوفیان برای تغذیه، به آنچه از طبیعت حاصل می‌شود چون گیاه، رغبت نشان می‌دهند تا از مصنوعات خلق حتی‌الامکان بی‌نیاز باشند. حافظ ابونعیم، در وجه مناسبت این اشتقاق گوید:

«و إنْ أُخِذَت التصوفُ مِنَ الصُّوفانَةِ الَّتی هِیَ البَقْلَةُ فَلاجْتِزاءِ القوم بما تَوَحَّدَ اللهُ عَزَّ و جلَّ بِصُنْعِهِ و مَنَّ بِهِ عَلَیْهِم مِنْ غیر تَکَلُّفٍ بِخَلْقِهِ فَاکْتَفَوْا بِهِ عَمّا فیهِ لِلآدَمیّینَ صُنعٌ کاکتفاءِ البَرَرَةِ الطّاهِرینَ مِنْ جُمْلَةِ المُهاجِرینَ فی مَبادی اقبالِهِم و أوّلِ أحوالِهِم.»

این توجیه نیز، علاوه بر مناسب نبودن وجه تسمیه، از حیث قواعد نادرست است. زیرا منسوب به صوفانه، صوفانی می‌شود نه صوفی؛ چنان که ابن جوزی هم در *تلبیس ابلیس* گوید:

«و قَدْ ذُهِبَ اِلیٰ اَنَّهُ مِنَ الصُّوفانَةِ ـ هِیَ بَقْلَةٌ رَعناءُ قَصیرةٌ فَنُسِبُوا اِلَیْها لاجْتِزائِهِم بِنَباتِ الصحراءِ ـ هذا ایضاً غلطٌ لأنّهُ لو نُسِبوُا اِلَیْها یُقالُ صوفانی.»[۱۶]

قول مشهور دیگر آن است که «صوفی» از «صفا» و «صفوت» مشتق شده باشد؛ چنان که در *رسالهٔ قشیریه* و *اللمع* و *کشف‌المحجوب* ـ مقدمهٔ ابن خلدون و *عوارف المعارف* این قول ذکر شده است. ولی استاد ابوالقاسم قشیری و به نقل از او ابن خلدون، این وجه اشتقاق را از نظر قواعد بعید می‌دانند.

سمعانی نیز در *الانساب* می‌نویسد:

«فَمِنْهُم مَنْ قالَ مِنَ الصَّفا و مِنْهُم مَنْ قالَ مِنْ بَنی صُوفه.»[۱۷]

اما اشتقاق «صوفی» از مادهٔ «صفا» به هر وجه که باشد از نظر لغوی و قواعد صرفی صحیح نیست، و در آن چند احتمال داده‌اند:

۱. این که از «صفوه» بر وزن غرفه یعنی برگزیدهٔ هر چیز مشتق شده باشد. ولی منسوب به صفوه، صفوی (به ضم صاد و سکون فاء) می‌شود نه صوفی؛ چنان که در *عوارف‌المعارف* نقل شده:

«و قیلَ کانَ هذا الاسمُ فی‌الأصْلِ صُفْوی فَاسْتُثْقِلَ ذلك ـ جُعِلَ صوفیاً.»

۲. این که از «صفو» بر وزن عفو گرفته شده باشد که به معنی برگزیدهٔ هر چیز و یکدلی است.

---

۱۵. مقدمهٔ *مصباح‌الهدایه*، ص ٦٦. بقیهٔ نظریاتی هم که راجع به وجه تسمیهٔ «صوفی» ذکر می‌شود، هرجا بی‌ذکر مأخذ باشد، مقتبس از همین مقدمه است.

١٦. *تلبیس ابلیس*، ص ١٦٢.

١٧. *الانساب*، ص ۳۵۷.

ولی منسوب آن، صفوی (به فتح صاد و سکون فاء) می‌شود و صوفی چیز دیگر است.

۳. این که منسوب به «صفی» بر وزن غنی به معنی دوست صافی دل و منتخب باشد. در این مورد نیز منسوب به صفی، صفوی می‌شود (به فتح اول و دوم) چنان که ابونصر سراج آورده:

«و قَدْ قیلَ کانَ فی‌الاَصل صَفَوی[۱۸] فَاستُثْقِلَ ذلك فَقیلَ صوفی.»[۱۹]

٤. این که منسوب به «صفا» جمع صفاة به معنی سنگ سختی که گیاه از آن نیز نمی‌روید باشد، مثلاً به واسطهٔ فقر صوفی یا تصلّب او در ایمان. و واضح است که نسبت «صوفی» به جمع مکسر کلمه دیگر اگر هم بشود برای آن محملی فرض کرد، صفوی می‌شود (با فتح اول و دوم) نه صوفی.

اگر به «صفاء» ممدود هم که به معنی روشنی و پاکی است منسوب باشد، صفائی یا صفاوی می‌شود و با صوفی وجه تناسبی ندارد.

۵. این که مشتق از «مصافات» و «صوفِیَ» فعل ماضی مجهول از باب مفاعله باشد و یای آن بر اثر کثرت استعمال صورت یای نسبت به خود گرفته باشد؛ چنان که در *اللمع* از قول یکی از مشایخ آمده است که می‌گوید:

«انَّ العَبْدَ اِذا تَحَقَّقَ بالعُبودیَّةِ و صافاهُ الحَقُّ حَتّی صَفا مِنْ کَدَرِ البَشَریَّةِ نازَلَ مَنازِلَ الحَقیقَةِ و قارَنَ أحکامَ الشَّریعةِ فَاِذا فَعَلَ ذلكَ فَهو صوفیٌ لأنَّهُ قَدْ صُوفِیَ.»[۲۰]

لازم به ذکر نیست که چنین وجه اشتقاقی بسیار بعید است و توهّم و تخیّلی بیش نیست.

عقیدهٔ دیگر این است که «صوفی» منسوب به «صف» است به اعتبار این که صوفیان در صف اول مقرّبان حقّند. شیخ الاسلام سهروردی می‌نویسد:

«و قیلَ سُمُّوا صوفیَّةً لأنَّهُم فی الصفِّ الاول بینَ یَدَی الله عَزَّ و جَلَّ بارتفاعِ هِمَمِهِم و اِقبالِهِم علیَ اللهِ تَعالی بقُلُوبِهِم و وقوفِهِم بسَرائرهِم بینَ یَدَیهِ.»[۲۱]

ولی این وجه اشتقاق نیز از جهت قاعده درست نیست. زیرا منسوب به «صف» قاعدتاً صفی می‌شود نه صوفی.

عقیدهٔ دیگر دربارهٔ کلمهٔ «صوفی» آن است که این لفظ از عربی و غیر عربی مشتق نیست، بلکه مانند فواتح سور، حروف رمزی است که فراهم آورده و از آن کلمهٔ «صوفی» را ساخته‌اند؛ چنان که

---

۱۸. آقای همایی، در مقدمهٔ *مصباح‌الهدایه* (ص ۷۳) احتمال داده‌اند که در ضبط کلمه با فتحه اشتباه شده و صفوی مراد است (به ضم صاد و سکون فاء).

۱۹. *اللمع فی التصوف*، ص ۲٦.

۲۰. همان، ص ۲٦.

۲۱. *عوارف‌المعارف*، ص ۱٤۹؛ *طرائق الحقائق*، ص ۵۹.

به جنید نسبت داده‌اند که گفت «صوفی» از سه حرف مشتق است، صاد اشاره است به صبر و صدق و صفا، و واو وُدّ است و ورد و وفا، و فافرد است و فقر و فنا.[۲۲] واضح است که این یك تفسیر لطیف شاعرانه است نه توجیه لغوی.

وجه دیگری که در *حلیةالاولیاء* و *انساب* سمعانی و *اساس البلاغه* زمخشری ذکر شده آن است که «صوفی» از «صوفیه» و «بنی صوفه» یا از «صوفان» مشتق گردیده باشد و در این باره چهار احتمال ذکر شده:

۱. اشاره به نام قبیله‌ای است که در عهد جاهلیّت رهبر حاجّ و خادم کعبه بوده‌اند و خود اهل خدمت و عبادت بوده‌اند به این مناسبت که صوفی دلیل و راهنمای طالبان کعبهٔ مراد و خود اهل خدمت و عبادت است:

«و آلُ صُوفانَ کانُوا یَخدُمُونَ الکَعبَةَ و یَتَنَسَّکُونَ و لَعَلَّ الصوفیةَ نُسِبَت[۲۳] اِلَیهِم تَشبیهاً بِهِم[۲٤] فی التَّنَسُّكِ و التَّعَبُّدِ.»[۲۵]

ابن جوزی، در کتاب *تلبیس ابلیس* می‌نویسد: صوفه، نام غوث بن مرّ است که در عهد جاهلیّت خدمتگزار کعبه و رهبر حاج بود و منصب اِفاضه و اِجازه یعنی گذراندن حاجیان از عرفه به منی و از منی به مکه بدو اختصاص داشت، و همچنان این منصب در این طایفه مستمر بوده تا قبیلهٔ عدوان از آنها بگرفتند و بعدها از عدوان به قریش انتقال یافت. و چند سطر بعد می‌نویسد:

«و نسبةُ الصوفِیِّ اِلیٰ أهلِ الصفَّةِ غَلَطٌ لانَّهُ لو کانَ کَذلِكَ لَقیلَ صُفِّیٌّ.»[۲٦]

«قالَ المُصَنِّفُ: کانَتِ النسبةُ فی زَمَنِ رَسولِ اللهِ اِلی الایمانِ والاسلامِ فَیُقالُ: مسلمٌ و مؤمنٌ. ثم حَدَثَ اسمُ زاهدٍ و عابدٍ. ثم نَشَأَ أقوامٌ تَعَلَّقُوا بالزُّهدِ و التَّعَبُّدِ فَتَخَلَّوْا عَنِ الدُّنیا و اَنقَطَعوا اِلی العبادَةِ و اتَّخَذُوا فی ذلكَ طریقةً تَفَرَّدُوا بها و اَخلاقاً تَخَلَّقُوا بها و رَأَوْا انَّ اوَّلَ مَن انفَرَدَ بِخِدمَةِاللهِ سبحانَهُ و تَعالیٰ عندَ بیتِالحَرامِ رَجُلٌ کانَ یُقالُ لَهُ صوفَةَ و اسمُهُ الغوثُ بنُ مر فَانتَسَبوا اِلیهِ بمشابَهَتِهِم اِیّاهُ فیالانقطاعِ اِلیٰ اللهِ سبحانَهُ و تَعالی فَسُمُّوا بالصُّوفیةِ.»[۲۷]

تاریخ اسلام، در این باره، چنین می‌نویسد:

---

۲۲. *طرائق الحقائق*، ص ۵۷.

۲۳. ظ: نُسِبوا.

۲٤. ظ:لَهُم.

۲۵. زمخشری، *اساس‌البلاغه*.

۲٦. *تلبیس ابلیس*، ص ۱٦۱ - ۱٦۲.

۲۷. همان، ص ۱٦۱.

«به گفتهٔ اکثر مورخان عرب در تمام دورهٔ جرهمیها و خزاعیها سه چیز از مراسم حج باز به دست اعقاب اسماعیل بود: اجازهٔ عرفات ـ افاضه از مزدلفه ـ اجازه از منی. این مراسم را خانوادهٔ بنی صوفه متصدی بودند.»[۲۸]

جوهری، در صحاح می‌نویسد:

«و صُوفَةُ: أبوحیٌّ مِنْ مُضَر و هو الغوثُ بن مرٍّ بن أُدٍّ بن طابخةَ بن الیاسَ بن مضرَ کانُوا یَخْدُمونَ الکَعبةَ فی الجاهلیّةِ و یجیزونَ الحاجَّ ای یَفیضُونَ بِهِم و کانَ یُقالُ فی‌الحجِّ أجیزی صوفةُ.»[۲۹]

و این بیت اوس بن مغراء سعدی را هم به عنوان شاهد نقل کرده:

ولا یَریمونَ فی التَّعریفِ موقِفَهُمْ حَتّی یُقالَ أجیزوا آلَ صُوفانا

اما منسوب به «صوفان»، صوفانی می‌شود و ساخته شدن «صوفی» از آن بر خلاف قیاس است، مگر آن که حدس زده شود بر اثر کثرت استعمال بدین صورت درامده است.

۲. «صوفه» به معنی گروهی که از یك قبیله و نژاد نباشند به این مناسبت که صوفیان بی‌ملاحظهٔ نژاد و نسب گرد هم ایند.

۳. به معنی پُرز و پاره‌پشمی که به کار نیاید و دور ریخته شود به نشانهٔ تذلّل و تواضع صوفی. سهروردی، در *عوارف المعارف* این احتمال را ذکر کرده است:

«و یقربُ أنْ یُقالَ لِما آثروا الذُّبولَ و الانکسارَ و التَّخفّیَ و التَّواریَ کانُوا کالخِرْقَةِ المُلقاةِ و الصُّوفَةِ المَرمیّةِ الّتی لایُرْغَبُ فیها ولا یُلْتَفَتُ اِلَیها فَیُقالُ صوفیٌّ نسبةٌ اِلی الصُّوفَةِ کَما یُقالُ کوفیٌّ نسبةٌ اِلی الکوفَةِ و هذا ما ذَکَرَهُ بَعضُ أهلِ العِلمِ و المَعنی المَقصودُ بِهِ قریبٌ و یُلائِمُ الاشتقاقَ.»[۳۰]

۴. آن که از «صوفَةُ الرَّقَبَةِ» و «صوفُ القَفا» به معنی موهای آویخته در گودال پس گردن مشتق باشد، و در لغت گویند: «أخَذَ بصُوفَةِ رَقَبَتِهِ» یا «بصُوفِ رَقَبَتِهِ» یا «بصُوفَةِ قَفاهُ» یعنی پوست گردن یا موی پشت‌سر او را گرفت و مجازاً یعنی او را به قهر گرفت به مناسبت این که صوفی مقهور قبضهٔ الهی است و به جای دیگر جز حق تعلق و آویختگی ندارد. گیسوی از پشت‌سر آویختهٔ درویشان هم با صوفُ القَفا خالی از مشابهت نیست.[۳۱]

حافظ ابونعیم، در این معنی می‌نویسد:

«و اِنْ أُخِذَ مِنْ صوفِ القَفا فَمَعناهُ انَّ المتصوِّفَ مَعطوفٌ بِهِ اِلی الحَقِّ مصروفٌ بِهِ عَن الخَلقِ

---

۲۸. *تاریخ‌اسلام*، ص ۴۳.

۲۹. صحاح، ج ۲، ص ۳۹.

۳۰. *عوارف‌المعارف*، ص ۱۴۸.

۳۱. مقدمهٔ *مصباح‌الهدایه*، ص ۶۹.

لایُریدُ بِهِ بَدَلاً و لا یبقی عَنْهُ حولاً.»[۳۲]

عقیدهٔ دیگری در این که «صوفی» از «صفة» (به کسر صاد) مأخوذ باشد نخستین بار به وسیلهٔ دکتر زکی مبارك به طریق انکار ذکر شده[۳۳] که قابل بحث نیست، و حقیقت آن است که صاحب *المنجد* نگاشته است:

«الصوفیةُ فِئةٌ مِنَ المُتَعَبِّدینَ واحِدُهُم الصوفیُّ و هوَ عِنْدَهُم مَنْ کانَ فانیاً بنفسِهِ باقیاً باللهِ تَعالیٰ مُستخلِصاً مِنَ الطَّبائعِ مُتَّصِلاً بحَقیقةِالحَقائق.»[۳۴]

به طوری که اشاره شد، وجه مناسبت این کلمات با «صوفی» دلپذیر و قابل قبول نیست و از قبیل تسمیه به مناسبت بعد از وقوع است.

گفتار دربارهٔ این که صوفیان به اهل صُفّه منسوب باشند.

«و قیلَ ایضاً انَّ الصوفیَّةَ هُمْ بَقیَّةٌ مِنْ بَقایا أهلِ الصفَّةِ.»[۳۵]

«و قیلَ سُمُّوا صوفیةً نسبةً إلی الصفَّةِ الَّتی کانَت لِفُقَراءِ المُهاجِرینَ علیٰ عَهدِ رَسولِ اللهِ صلعم... و هذا و إنْ کانَ لایَستقیمُ مِن حیثُ الاشتقاقِ اللُّغَویُّ و لکِن صحیحٌ مِنْ حیثُ المَعنی لانَّ الصوفیَّةَ یُشاکِلُ حالُهُم اولٰئكَ لِکَونِهِم مُجتمِعینَ مُتَألِفینَ مُتَصاحِبینَ للهِ و فی‌اللهِ کَأصحابِ الصفَّةِ.»[۳۶]

ایرادی که بر این اشتقاق صاحب *رساله* و *عوارف* وارد آورده‌اند این است که منسوب به «صفة» صفی می‌شود نه صوفی.

زمخشری، در *اساس البلاغه*، این نسبت را توجیه کرده، به این طریق که یکی از دو فاء برای تخفیف به واو تبدیل گشته و به جای «صُفیه» به تشدید فاء «صوفیه» گفته شده است، و *تاج‌العروس* هم همین توجیه را نقل می‌کند:

«او إلی أهلِ الصفَّةِ فَیُقالُ مکانَ الصفِّیَةِ الصوفیَّةُ بقلبِ احدی الفائین واواً للتخفیف.»

اما «اهل صفّه» یا «ارباب صفّه» به گروهی از عبّاد و زهّاد صدر اسلام اطلاق می‌شود که در صفّهٔ مسجد رسول (ص) زندگی می‌کرده و غالباً از فقرای مهاجرین بوده‌اند که پیغمبر اکرم آنان را

---

۳۲. *حلیةالاولیاء*، ج ۱، ص ۱۸ - ۱۹.

۳۳. *التصوف‌الاسلامی*، ص ٦٥.

۳٤. *المنجد*، ص ٤٥٥.

۳۵. *اللمع فی التصوف*، ص ۲۷.

۳٦. *عوارف‌المعارف*، ص ۱٤۹.

برای صرف شام بین اصحاب متمکّن تقسیم می‌فرموده‌اند.[۳۷] و عین این موضوع را به شرح ذیل ابن جوزی نقل کرده است:

«و قَدْ ذَهَبَ قومٌ إلی انَّ التصوّفَ منسوبٌ إلی أهلِ الصفّةِ و انّما ذَهبوا إلی هذا لانّهم رأوْا أهلَ الصفّةِ علیٰ ما ذَکرْنا مِن صِفَةِ صُوفَةَ فی الانقطاعِ إلیٰ اللهِ عَزَّ و جلَّ و مُلازمَةِ الفقرفانَّ أهلَ الصفّةِ کانُوا فُقراءَ یَقْدَمُونَ علیٰ رَسولِ اللهِ و ما لَهُم أهلٌ و لا مالٌ فَبُنِیَتْ لَهُم صُفّةٌ فی مَسجدِ رَسولِ اللهِ و قیلَ أهلُ الصُفّةِ. و الحَدیثُ بإسنادٍ عَن الحَسَنِ قالَ: بُنِیَتْ صُفّةٌ لِضُعَفاءِ المُسلِمینَ فَجَعَلَ المُسلِمُونَ یُوصِلُونَ إلیها ما استَطاعوا مِنْ خیرٍ و کانَ رسولُ اللهِ یَأتیهِم فَیَقُولُ السَّلامُ عَلَیْکُم یا أهلَ الصُّفّةِ فَیَقُولُونَ و عَلَیْکَ السَّلامُ یا رَسولَ اللهِ فَیَقُولُ کیفَ أصْبَحتُم فَیَقُولُونَ بخَیرٍ یا رَسولَ اللهِ. و بإسنادٍ عَن نعیمِ بنِ المجمرِ عَن ابیهِ عَن أبی ذر قالَ کُنتُ مِن أهلِ الصفّةِ و کُنّا اِذا اَمْسَیْنا حَضَرْنا بابَ رَسولِ اللهِ فَیَأمُرُ کلُّ رجُلٍ فَیَنْصَرِفُ برَجُلٍ فَیَبْقی مَنْ بَقی مِن أهلِ الصفّةِ عَشرةٌ او أقلُّ فَیُؤْتِرُنا النبیُّ بعَشائِهِ فَنَتَعَشّیٰ فاذا فَرَغْنا قالَ رَسولُ اللهِ صلّی‌اللهُ علیهِ و سَلّم نامُوا فی‌المَسجدِ.»[۳۸]

عدهٔ اصحاب صُفّه به نقل سهروردی در *عوارف المعارف*[۳۹] چهارصد تن و به قول حافظ ابونعیم در *حلیة الاولیاء* بیش از این مقدار است،که از مشاهیر آنان ابو ذر غفاری و سلمان فارسی و بلال و صهیب و حذیفة بن یمان را می‌توان نام برد. در *اللمع*[۴۰]، آمده است که اهل شام، به صوفیه، فقرا اطلاق می‌کنند[۴۱] و استدلال آنان این است که خدای تعالی این گروه را در خطاب کریم فقرا نامیده است، یکی در سورهٔ بقره:

«لِلفُقَراءِ الَّذینَ أحْصِرُوا فی سَبیلِ اللهِ لایَستَطیعونَ ضَرْباً فی‌الأرضِ یَحْسَبُهُمُ الجاهِلُ أغنیاءَ مِنَ‌التَعَفُّفِ تَعرِفُهُمْ بسیماهُمْ لایَسئَلُونَ النّاسَ إلحافاً و ما تُنفِقُوا مِنْ خَیرٍفَإنَّ اللهَ بِهِ عَلیمٌ.»[۴۲]

---

۳۷. *اخبارالدول*، ص ۱۲۸.

۳۸. *تلبیس‌ابلیس*، ص ۱۶۲.

۳۹. ص ۱۴۹.

۴۰. *اللمع*، ص ۲۶.

۴۱. اطلاق «فقیر» بر صوفی و «فقرا» بر صوفیان، سابقهٔ بسیار دارد، و خود صوفیه نیز حتی امروز غالباً خود را به این اسم می‌نامند؛ چنان که گویند فقرای خاکسار یا نعمت اللهی یا فقرای نقشبندی: «سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بنَ الحُسینِ یَقولُ سَمِعْتُ عبدَاللهِ بنَ محمدٍ الدمشقیَّ یَقولُ سَمِعْتُ ابراهیمَ القصّارَ یَقولُ سافَرْتُ ثلاثینَ سنةً أُصلِحُ قلوبَ النّاسِ للفقراءِ.» نیز: «کُنتُ فی حالِ حَداثَتی استَقْبَلَنی بعضُ الفقراءِ.» (رسالهٔ قشیریه، ص ۱۳۲.) «و از بهر آن که از ملک خالی باشند فقراشان خوانند.» (شرح تعرف، ص ۵۷.)

۴۲. ۲۷۳/۲.

تفسیر شبر، دربارهٔ فقرایی که این آیه درشان آنان نازل شده است می‌نویسد:
«و قیلَ هُمْ أهلُ الصفّةِ و هُم نَحوٌ مِن أربعمائةٍ مِن فُقراءِ المُهاجرینَ کانوا فی صُفّةِ المَسجِدِ دَأبُهُم التعلُّمُ و العِبادَةُ والخروجُ فی کلِّ سَرِیَّةٍ یَبعَثُها النبیُّ.»[۴۳]

تفسیر مجمع *البیان*، در این باره می‌نویسد:
«قالَ أبو جعفر علیه‌السلامُ نَزَلَتِ الآیةُ فی أصحابِ الصفّةِ و کَذلِکَ رَواهُ الکلبیُّ عَن ابن عباس و هُم نحوٌ مِن أربعمائة رَجُلٍ لَمْ یَکُنْ لَهُم مَساکِنُ بالمَدینةِ و لا عَشایرُ یَأوونَ إلیهِم فَجَعَلوا أنفُسَهُم فی‌المَسجِدِ و قالُوا نَخرُجُ فی کلِّ سَرِیَّةٍ یَبعَثُها رَسولُ‌اللهِ.»[۴۴]

تفسیر کبیر فخر رازی هم قریب به همین مضمون می‌نویسد:
«نَزَلَتْ فی فُقراءِ المُهاجِرینَ و کانُوا نحوَ أربعمائةٍ و هُم أصحابُ الصفّةِ لَمْ یَکُنْ لَهُم مَسکَنٌ و لا عشایرُ بالمَدینةِ و کانُوا مُلازمینَ المَسجِدَ و یَتَعَلَّمُونَ القرآنَ و یَصومُونَ و یَخرُجونَ فی کلِّ غَزوةٍ.»[۴۵]

در سورهٔ انعام، دو آیهٔ ذیل دربارهٔ اهل صفه نازل شده است:
«و لا تَطرُدِ الّذینَ یَدعُونَ رَبَّهُم بالغَداوَةِ و العَشیِّ یُریدونَ وَجهَهُ و ما عَلَیْکَ مِن حِسابِهِم مِن شیءٍ و مامِن حسابِکَ عَلَیْهِم مِن شیءٍ فَتَطرُدَهُم فَتَکونَ مِنَ‌الظالِمینَ.»
«و کَذلِکَ فَتَنّا بَعضَهُم ببَعضٍ لِیَقولُوا أهؤُلاءِ مَنَّ اللهُ عَلَیْهِم مِن بَیْنِنا ألَیسَ اللهُ بأعلَمَ بالشاکِرینَ.»[۴۶]

تفسیر مجمع *البیان* به روایت ثعلبی از عبدالله بن مسعود می‌نویسد که گروهی از قریش، هنگامی که صهیب و خباب و بلال و عمار و عدهٔ دیگر از خلفای مسلمین نزد پیغمبر بودند، حضور ایشان تشرف حاصل کرده گفتند آیا از قوم خودت تنها به مصاحبت و تبعیّت اینان خشنودی، آیا ما باید پیرو ایشان باشیم و آیا اینانند کسانی که خدا بر آنان منت گذارده است؟ اینان را از خود بران. شاید پس از طرد ایشان ما از تو پیروی کنیم. پس آیهٔ مزبوره نازل شد.[۴۷]

طرائق الحقائق، دربارهٔ این آیه، چنین می‌نویسد:
«و قالَ سَلمانُ و خبابُ فینا نَزَلَتْ هذه الآیةُ. جاءَ الاقرعُ بن حابسِ التمیمیُّ و عیینةُ بن حصینِ النزاریُ و ذووهُم مِنَ المُؤلَّفَةِ قلوبُهُم فَوَجَدوا النبیَّ صلی‌اللهُ علیهِ و سلَّم قاعِداً معَ‌البِلالِ و صُهَیبٍ و

---

۴۳. تفسیر شبر، ص ۱۱۲.

۴۴. مجمع‌*البیان*، ج ۰۳، ص ۳۸٦.

۴۵. *التفسیرالکبیر*، ج ۰۷، ص ۸٤.

٤٦. ٦/٥٢ و ٥٣.

۴۷. تفسیر مجمع‌*البیان*، تهران، ۱۳۷۳، ج ۰٤، ص ۳۰۵.

عمّارٍ و خبّابٍ فی ناسٍ من ضُعَفاءِ المُؤمِنینَ فَحَقروهُم فقالوا یا رسولَ‌الله لو نَحَیْتَ هؤلاءِ عَنْکَ حَتّی نَخْلُوا بکَ فَإِنْ وفودَ العَرَبِ تَأتیکَ فَنَستَحیِی أنْ یَرَونا معَ هؤلاءِ الاَعْبُدِ ثُمَّ إذا انصَرَفْنا فَإنْ شِئتَ فَأعِدْهُم إلیٰ مَجلِسِكَ فَأجابَهُم النبیُّ إلیٰ ذلك، فقالا[48] لَهُ اکْتُبْ لَنا بهذا عَن نَفسِكَ کتاباً فَدَعا بصَحیفةٍ و أحضَرَ علیاً لِیَکتُبَ قالَ و نَحنُ قعودٌ فی ناحیةٍ إذْ نَزَلَ جبرئیلُ بقولِهِ و لاتَطرُدِ... إلی قولِهِ ألَیْسَ اللهُ بأعلَمَ بالشاکِرینَ. فَنَحّیٰ رَسولُ اللهِ الصحیفةَ و أقبلَ عَلَینا و دَنَونا مِنهُ و هوَ یقولُ کَتَبَ رَبُّکُم علیٰ نَفسِهِ الرَّحمةَ فَکُنّا نَقعُدُ مَعَهُ. و فی تفسیرِ الفَخرِ الرازیِّ قَریبٌ من هذا.»[49]

محمد بن منور، دربارهٔ پدر بوسعید می‌نویسد:

«و بدان که پدر شیخ ما را قَدَّسَ اللهُ روحَه‌العزیز بوالخیر خواندندی و در میهنه به «ابوبوالخیر» گفتندی و او عطار بوده است و مردی با ورع و دیانت و از شریعت و طریقت به آگاهی و پیوسته نشست او با اهل صفّه و اصحاب طریقت بوده است.»[50]

گفتار دربارهٔ این که «صوفی» به «صوف» منسوب باشد. مشهورترین اقوال، اشتقاق کلمهٔ «صوفی» از «صوف» به معنی پشم است؛ بدین مناسبت که از قدیم زمان، پشمینه پوشی و دربرکردن جامهٔ خشن و گلیم هنگام عبادت، مرسوم مردان راه حق و پارسایان و صوفیان بوده است. چنان که به پیغمبر اکرم نیز در یك جای قرآن، مُزَّمِّل یعنی گلیم به خود پیچیده خطاب شده است، و سوره‌ای که این آیه در اوست هم بدین نام موسوم گردیده و در ابتدای آن، انقطاع از خلق و پیوستن به حق و وکیل ساختن خدا در همهٔ امور امر شده، که رعایت این مسائل شعار صوفیه است، بدین شرح:

بسم‌الله الرحمن الرحیم[51]

۱. یا أیُّهاالمُزَّمِّلُ.

۲. قُمِ اللَّیلَ إلاّ قَلیلاً.

۳. نِصفَه أوِ انقُصْ مِنهُ قَلیلاً.

۴. أو زِدْ عَلَیْهِ و رَتِّلِ القُرآنَ تَرتیلاً.

۵. إنّا سَنُلْقِی عَلَیكَ قَولاً ثَقیلاً.

---

۴۸. ظ: قالوا.

۴۹. *طرائق‌الحقائق*، ص ۶۰. نیز رك: *اللمع فی التصوف*، ص ۱۳۳؛ *حلیة‌الاولیاء*، ج ۱، ص ۳۴۵.

۵۰. *اسرارالتوحید*، ص ۱۵.

۵۱. سورهٔ ۷۳.

۶. اِنَّ ناشِئَةَ اللَّیلِ هِیَ اَشَدُّ وَطأً و اَقوَمُ قِیلاً.
۷. اِنَّ لَکَ فی النَّهارِ سَبْحاً طَویلاً.
۸. و اذْکُرِ اسمَ رَبِّکَ و تَبَتَّلْ اِلَیْهِ تَبتیلاً.
۹. رَبُّ المَشرقِ و المَغربِ لا اِلٰهَ اِلاّ هوَ فَاتَّخِذْهُ وَکیلاً.

در زبور (مزامیر) داود نیز آیه‌ای است که نشان می‌دهد داود برای امتثال امر خداوندی پلاس پوشیده و مسخرهٔ کسان شده است، و در مزمور شصت و نهم به خدا شکوه می‌کند و رهایی می‌طلبد و چنین می‌گوید:

آیهٔ ۷ : زیرا که به سبب تو قابل ملامت بودم ■ شرمندگی رویم را مستور کرده است.

آیهٔ ۱۰: هنگام گریستنم و مبتلا کردن جانم به روزه این از برای من مادهٔ ملامت بود.

آیهٔ ۱۱: وقتی که پلاس پوشیدم از برای ایشان مثل شدم.

آیهٔ ۱۲: دروازه‌نشینان در ضد من گفتوگو می‌کردند و سرود می‌پرستان گردیدم.

آیهٔ ۱۳: اما نسبت به من ای خداوند در وقت رضامندی استدعایم به تو است ای خدا از کثرت رحمتت ■ حقیقت نجاتت مرا استجابت فرما.[۵۲]

کیخسرو نیز هنگام عبادت پلاس می‌پوشد:

« چون حال بر این جمله بود کیخسرو آن جا شد و پلاس پوشید و دعا کرد، ایزد تعالی آن جا روشنایی فرا دید آورد که اکنون آتشگاه است. چون آن روشنایی برآمد برابر تاریکی، تاریکی ناچیز گشت.»[۵۳]

نیز *تاریخ سیستان*، از قول حلیمه دایهٔ پیغمبر می‌گوید:

«محمد را دیدم به خواب اندر به صوفی سپید که دانستی که صنعت مخلوق نیست اندر پیچیده و به حریر اندر نوشته و حریر سبز، و بر بوی و لون هر جامه پیدا که صنعت ایزد تعالی است نه صنعت مخلوق.»[۵۴]

و از قول آمنه گوید:

«دیرگاه برنیامد تا دیدم که بیاوردند او را در پاره جل به صوف سپیدتر از حریر و همه چیزی و زیر او اندر پارهٔ حریر سبز و بدان سه بند از لؤلؤ تر بر بسته و سه کلید هم از لؤلؤ بر آن [سه نوشته]

---

۵۲. عهد عتیق، لندن، ۱۸۵۶، ص ۱۰۵۷ - ۱۰۵۸.

۵۳. *تاریخ سیستان*، ص ۳۶.

۵۴. همان، ص ۶۵.

مفتاح‌النّصرة و مفتاح الشریعة و مفتاح النبوّة.»[۵۵]

از حضرت رسول(ص) روایت شده است که فرمود:

« عَلَیْکُم بلباسِ الصوفِ تَجِدُونَ حَلاوةَ الایمانِ فی قلوبِکُم. بر شما باد آن جامهٔ پشمین تا حلاوت ایمان بیابید.»[۵۶]

« در خبر است از پیغمبر که مَنْ لَبِسَ الصوفَ رَقَّ قَلْبُهُ.»[۵۷]

«رُوِیَ عَن رَسولِ اللهَ صلّی اللهُ علیه و سلّم انّهُ قالَ: نوِّروا قلوبَکُم بلباسِ الصوفِ فانّهُ مَذلّةٌ فی الدُّنیا و نورٌ فی الآخرةِ و اِیّاکم أنْ تُفسِدُوا دینَکُم بحَمدِ الناسِ و ثنائِهِم.»[۵۸]

صاحب *طرائق*، چنین می‌نویسد:

« روی السیّدُ بهاءُالدینِ علیُّ بنُ عبدِالحمیدِ النیلیُّ مُرسلاً مِنَ النبیِّ انّهُ قالَ: سیّدُ العَمَلِ الجوعُ و سیّدُ القولِ الفِکرُ و ذُلُّ النَّفسِ لِباسُ الصُّوفِ عَلَیکُم بِلِباسِ الصُّوفِ تَجِدُونَ حَلاوةَ الایمانِ فی قلوبِکُم، عَلَیکُم بلباسِ الصوفِ تَجِدونَ قِلّةَ الأکلِ، عَلَیکُم بلباسِ الصوفِ یُورِثُ فی‌القَلبِ التَّفکُّرَ و التفکُّرُ یورِثُ الحِکمةَ و الحِکمةُ تَجری فی الجَوْفِ مَجریٰ الدَّمِ و مَنْ أکثَرَ الفِکرَ قَلَّ طَعمُهُ و مَنْ قَلَّ تفکُّرُهُ کَثُرَ طَعمُهُ و عَطِبَ بَدَنُهُ و قَساً قَلبُهُ و القَلبُ القاسی بَعیدٌ مِن‌َاللهِ، بَعیدٌ مِنَ الجَنّةِ، قَریبٌ مِنَ النّارِ.»[۵۹]

شیخ الاسلام عمر سهروردی، از انس بن مالک، روایت می‌کند که:

«کانَ رَسولُ‌اللهِ یُجیبُ دَعوةَ العَبدِ و یَرْکَبُ الحِمارَ و یَلبَسُ الصُّوفَ.»[۶۰]

ابن قتیبه، پشمینه پوشی را به مسیح می‌رساند:

«بَلَغَنی أنَّ عیسی خَرَجَ علی أصحابِهِ و عَلَیهِ جُبّةٌ مِنْ صُوفٍ و کِساءٌ و تُبّانٌ، حافیاً مَجزوزَ الرّأسِ و الشّارِبَیْنِ، باکیاً شَعِثاً مُصفَرَّ اللَّوْنِ مِنَ‌الجُوعِ، یابِسَ الشَّفَتَیْنِ مِنَ العَطَشِ، طَویلَ شَعرِ الصَّدرِ والذّراعَیْنِ و السّاقَیْنِ، فَقالَ: السَّلامُ عَلَیکُم یا بَنی اِسرائیلَ! أنا الّذی أنْزَلتُ الدُّنیا مَنزِلَها، و لا عَجَبَ و لا فَخرَ، أتَدرُونَ أینَ بَیْتی؟ قالوا: أینَ بَیتُکَ یا روحَ‌اللهِ؟ قالَ: بَیْتی المَساجِدُ، و طیبی الماءُ، و إدامی الجوعُ، و دابّتی رِجْلی، و سِراجی باللیلِ القَمَرُ، و صلاتی فی الشتاءِ مَشارقُ الشَّمسِ، و

۵۵. همان، ص ۶۲.

۵۶. *کشف المحجوب*، ص ۴۹.

۵۷. شرح تعرف، ص ۵۲.

۵۸. *عوارف المعارف*، حاشیهٔ *احیاء العلوم*، ج ۳، ص ۲۴۱.

۵۹. *طرائق الحقائق*، ص ۵۸.

۶۰. *عوارف المعارف*، ص ۱۴۵؛ *کشف المحجوب*، ص ۵۰؛ *شرح تعرف*، ص ۶۱ با اندکی اختلاف.

طعامی ما تَیَسَّرَ، و فاکِهَتِی و رَیْحانِی بُقُولُ الاَرضِ، و لباسی **الصوفُ** و شِعاری الخَوْفُ، و جُلَسائی الزَّمْنیٰ و المَساکِینُ، أُصبِحُ و لَیسَ لی شیءٌ و أُمسِی و لَیسَ لی شیءٌ، و أنا طَیِّبُ النَّفسِ غَنیٌّ مُکْثِرٌ، فَمَنْ آغنیٰ و اَرْبَحُ مِنّی؟»[61]

لباس یحیی هم به گفتهٔ *انجیل* از پشم بوده است:

« و این یحیی لباس از پشم شتر می‌داشت و کمربند چرمی بر کمر و خوراك او از ملخ و عسل بری می‌بود.»[62]

پشمینه پوشی را به موسی نیز نسبت داده‌اند، به خصوص هنگامی که در معرض خطاب حق قرار داشته است:

«و رُوِیَ عَن ابنِ مَسعودٍ قالَ قالَ رَسولُ‌اللهِ یَوْمَ کَلَّمَ اللهُ موسی کانَ عَلَیهِ جُبَّةٌ مِنْ **صُوفٍ** و قَلَنْسُوَةٌ مِن صُوفٍ و نَعْلاهُ مِن جِلدٍ.»[63]

جنید نیز در بر کردن جامهٔ پشمین را به موسی نسبت می‌دهد؛ آن جا که در معنی «تصوف» سخن می‌گوید:

«التصوُّفُ مَبْنِیٌّ عَلیٰ ثَمانِ خِصالٍ: السَّخاءِ و الرِّضاءِ و الصَّبرِ و الاشارَةِ و الغُربَةِ و لُبسِ الصوفِ و السِّیاحَةِ و الفَقرِ. أمّا السَّخاءُ فَلِإبراهیمَ و أمّا الرِّضاءُ فَلِإسحٰقَ و أمّا الصَّبرُ فَلِأیُّوبَ و أمّا الاشارةُ فَلِزَکَرِیّا و أمّا الغُربَةُ فَلِیَحییٰ و أمّا لُبسُ **الصوفِ** فَلِمُوسیٰ و أمّا السیاحَةُ فَلِعِیسیٰ و أمّا الفَقرُ فَلِمُحَمَّدٍ صَلَواتُ‌اللهِ عَلَیهِم أجمَعینَ.»[64]

ابوالفضل بیهقی نیز در *تاریخ* خود اشارتی در داستان کسری و بزرگمهر دارد که نشان می‌دهد صوف پوشیدن به منظور تحمیل رنجی بوده است؛ آن جا که می‌نویسد:

«چون خشم کسری بنشست، گفت دریغ باشد تباه کردن این، فرمود تا وی را در خانه‌ای کردند سخت تاریك چون گوری و به آهن گران او را ببستند و **صوفی** سخت در وی پوشیدند و هر روز دو قرص جو و یك کفه نمك و سبویی آب او را وظیفه کردند.»[65]

ابو نصر سراج، در نسبت صوفیه به صوف، می‌نویسد:

«یِنسِبُهُم إلیٰ ظاهِرِ اللِّبسَةِ لِاَنَّ لِبسَةَ الصوفِ دَأبُ الاَنبیاءِ عَلَیهِمُ السلامُ و شِعارُ الاَولیاءِ و

۶۱. *عیون الاخبار*، ج ۲، ص ۲۶۹.

۶۲. *انجیل متی*، باب سیم، آیهٔ چهارم.

۶۳. *طرائق الحقائق*، ص ۵۸.

۶۴. *کشف المحجوب*، ص ۴۵.

۶۵. *تاریخ بیهقی*، ص ۳۳۶.

الاصفیاءِ و یَکثُرُ فی ذلکَ الرِّوایاتُ و الاَخبارُ.»[٦٦]

و هم او می‌نویسد:

«و اَمّا مَن قالَ انَّهُ اسمٌ واقعٌ علی ظاهِرِ اللِّبسَةِ فَقَدْ رُوِیَ فی ذلکَ اخبارٌ فی ذِکْرِ مَن لَبِسَ الصوفَ واختارَ لبسَهُ مِنَ الاَنبیاءِ و الصالحینَ.»[٦٧]

مستملی بخاری، چنین می‌نویسد:

« صوفیه، ایشان را صوفی به آن معنی خوانند که ایشان لباس صوف اختیار کرده‌اند و صوف لباس پیغمبران است.»[٦٨]

حافظ ابو نعیم اصفهانی، دربارهٔ وجه تسمیهٔ صوفی، چنین آورده است:

«و اِنْ اُخِذَ مِن الصوفِ المَعروفِ فهوَ لاختیارِهِم لِباسَ الصوفِ اِذْ لا کُلْفَةَ لِلآدَمیّینَ فی اِنباتِهِ و اِنشائِهِ و اِنَّ النُّفوسَ الشّارِدَةَ تُذَلَّلُ بِلِباسِ الصوفِ و تُکْسَرُ نَخوَتُها و تَکَبُّرُها بِهِ لِتَلْتَزِمَ المَذَلَّةَ و المَهانةَ و تَعتادَ البُلْغَةَ و القَناعَةَ... و أقرَبُ ما اَذکُرُهُ ما حُدِّثْتُ عَن جَعفرِ بنِ محمدٍ الصادقِ رَضِیَ‌اللهُ تَعالیٰ عَنهُ اَنَّهُ قالَ: مَن عاشَ فی ظاهِرِ الرَّسولِ فهوَ سُنِّیٌّ و مَن عاشَ فی باطِنِ الرَّسولِ فَهوَ صوفِیٌّ.»[٦٩]

صاحب عوارف، در این باره، چنین می‌نویسد:

«فکانَ اختیارُهُم لِلبسِ الصوفِ لِتَرکِهِم زینةَ الدُّنیا و قناعَتِهِم بِسَدِّالجوعةِ و سَترِالعَوْرَةِ و استغراقِهِم فی أمرالآخرةِ فَلَم یَتَفرَّغُوا لِمَلاذِ النُّفوسِ و راحاتِها لِشِدَّةِ شُغْلِهِم بخِدمَةِ مَولاهُمْ و انصرافِ هَمِّهِم اِلیٰ أمرالآخرةِ و هذا الاختیارُ یلائمُ و یُناسِبُ مِن حیثُ الاشتقاقِ لاَنَّهُ یُقالُ «تَصَوَّفَ» اِذا لَبِسَ الصوفَ کَما یُقالُ «تَقَمَّصَ» اِذا لَبِسَ القَمیصَ. و لماکانَ حالُهُم بینَ سَیْرٍ و طَیْرٍ لِتَقَلُّبِهِم فی الاَحوالِ و ارتقائِهِم مِنْ عالٍ اِلی أعلیٰ مِنهُ لا یُقَیِّدُهُم وَصفٌ و لا یَحْبِسُهُم نعتٌ، و أبوابُ المَزیدِ علماً و حالاً عَلَیهِم مَفتوحَةٌ، و بَواطِنُهُم مَعدِنُ الحَقائقِ و مَجمَعُ العلومِ، فَلَمّا تَعَذَّرَ تَقیُّدُهُم بحالٍ تَقَیُّدِهِم لِتَنَوُّعِ وِجدانِهِم و تَجَنُّسِ مَزیدِهِم، نُسِبُوا اِلی ظاهِرِ اللِّبسَةِ. و کانَ ذلک اَبیَنَ فی الاشارةِ اِلَیهِم و اَدْعیٰ اِلیٰ حَصرِ وصفِهِم لاَنَّ لُبسَ الصوفِ کانَ غالِباً علی المُتَقَدِّمینَ مِن سَلَفِهِم.»[٧٠]

ابن جوزی می‌نویسد:

---

٦٦. *اللمع فی التصوف*، ص ۲۱.

٦٧. همان، ص ۲۷.

٦٨. *شرح تعرف*، ص ۳۵.

٦٩. *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۰.

۷۰. *عوارف المعارف*، ص ١٤٦.

«و قالَ آخَرُونَ بَل هوَ منسوبٌ اِلی الصوفِ و هذا یُحْتَمَلُ.»[۷۱]

شیخ مقداد بن عبدالله السیوری فقیه، در شرح باب حادی عشر نقل نموده:

«سُئِلَ أميرُالمُؤمِنينَ عَنِ الصوفِيِّ فَقالَ الصوفيُّ مَن لَبِسَ الصوفَ علیٰ الصَّفا و جَعَلَ الدُّنیا خَلْفَ القَفا و سَلَكَ طَریقَ المُصطفیٰ واسْتَوی عِندَهُ الذَّهَبُ و الحَجَرُ و الفِضَّةُ و المَدَرُ و اِلاّ فَالكَلْبُ الکوفیُّ خیر مِن اَلفِ صوفِیٍّ. صوفی کسی است که پشم را با صفای قلب بپوشد و دنیا را پشت سر اندازد و سلوك طریق مصطفی نماید و طلا با سنگ و نقره با کلوخ در نظرش مساوی باشد، و اگر نه پس یك سگ کوفی بهتر است از هزار صوفی.»[۷۲]

قسمت اول این بیان، از قول ابوعلی رودباری هم نقل شده، بدین شرح:

«الصوفیُّ مَنْ لَبِسَ الصوفَ علی الصَّفا.»[۷۳]

«الحاکم بامرالله، در رمضان سال ۴۰۰ هجری، برای اظهار تَنَسُّك پشمینه پوشی اختیار کرد.»[۷٤]

حدیثی است از حضرت علی بن موسی‌الرضا علیه السلام که شیعه و سنّی روایت کرده‌اند که پیغمبر فرمود پنج چیز است که تا دم مرگ از دست نخواهم داد تا پس از مرگ من مابین مسلمانان سنّت باشد، و یکی از آن پنج را پشمینه پوشی شمرد، و عین عبارت آن چنین است:

«و ما رُوِیَ عَن اَهلِ البیتِ عَلَیهِم السَّلامُ اَنَّ رَسولَ‌اللهِ قالَ خَمسَةٌ لا اَترُکُها حَتّی تَکونَ سُنَّةً مِنْ بَعدِی اَرْکَبُ الحِمارَ و یَرْدُفُنی آخَرُ و اُسَلِّمُ عَلی الصَّغیرِ و اَلْبَسُ الصوفَ و آکُلُ مَعَ العَبیدِ و اَجْلِسُ عَلیالأرضِ و آکُلُ عَلَیها.»[۷۵]

در مقدمهٔ *مصباح الهدایه*، چنین آمده است:

«اِنَّ الناسَ یَکْرَهُونَ الصوفَ فَقالَ کَلاّ کانَ ابی محمدُ بنُ علیٍّ یَلْبَسُها و کانَ علیُّ بنُ الحُسَینِ یَلْبَسُها و کانوا عَلَیهِم السَّلامُ یَلْبَسُونَ اَغْلَظَ ثِیابِهِم اِذا قاموا اِلی الصلوةِ و نَحنُ نَفْعَلُ ذلك.»[۷٦]

«عمر بن الخطاب و علی بن ابی طالب رِضوانُ‌اللهِ عَلَیهِما و هرم بن حیّان رض روایت آرند که ایشان مر اویس قرنی را بدیدند با جامهٔ پشمین با رقعه‌ها بر آن گذاشته و حسن بصری و مالك بن

---

۷۱. *تلبیس ابلیس*، ص ۱٦۲.

۷۲. *طرائق الحقائق*، ص ۱۰۳.

۷۳. *تاریخ بغداد*، ج ۱.

۷٤. *النجوم الزاهرة*، به نقل از مقدمهٔ *مصباح الهدایه*، ص ۷۰.

۷۵. *طرائق الحقائق*، ص ۵۸.

۷٦. *مصباح الهدایه*، ص ۷۸.

دینار و سفیان ثوری رح جمله صاحب مرقعهٔ صوف بودند.»[۷۷]

«ابراهیم ادهم به نزدیك ابو حنیفه آمد رح با مرقعه‌ای از صوف. اصحاب وی را به چشم تصغیر نگریستند. بو حنیفه گفت سیّدنا ابراهیم بن ادهم آمد. اصحاب گفتند بر زبان امام مسلمانان هزل نرود، وی این سیادت به چه یافت؟ گفت به خدمت بر دوام که به خدمت خداوند مشغول شد و ما به خدمت تنهای خود تا وی سیّد ما گشت.»[۷۸]

دربارهٔ ابراهیم ادهم و پشمینه‌پوشی او، ابن جوزی گوید:

«فاستَلَذَّ طَعمَ الجُوعِ و حَمَلَ علیٰ ضَعفِ جِلدِهِ خُشونَةَ الصُّوف.»[۷۹]

و هم دربارهٔ پشمینه پوشی به طعن گوید:

«کانَ الزُّهدُ فی بَواطِنِ القُلوبِ فَصارَ فی ظَواهِرِ الثِّیابِ، کانَ الزُّهدُ حرقَةً فَصارَ الیومَ خِرقَةً، وَیْحَكَ صَوِّفْ قَلْبَكَ لا جِسمَكَ و أَصلِحْ نِیَّتَكَ لا مُرَقَّعَتَكَ.»[۸۰]

ابوالحسن بن بشار، به ابو محمد پسر برادر معروف کرخی می‌گوید:

«یا أبا محمدٍ، صَوَّفتَ قَلبَكَ او جسمَكَ صَوِّفْ قَلبَكَ والْبَسِ القُوهِیَّ علی القُوهِیِّ.»[۸۱]

دربارهٔ این که غالب صحابه لباس پشمین بر تن داشته‌اند، از قول حسن بصری چنین آورده‌اند:

«قالَ الحَسَنُ البَصریُّ لَقَد أدرَکتُ سَبعینَ بَدرِیّاً کانَ لِباسَهُمُ الصُّوفُ.»[۸۲]

عزالدین محمود کاشانی، دربارهٔ وجه تسمیهٔ صوفیه، می‌نویسد که:

«و سبب اختصاص اهل کمال بدین اسم، آن است که اکثر ایشان از قدمای مشایخ به محبت تقلّل و تزهُّد از دنیا و اقتدا به انبیا لباس صوف پوشیده‌اند، و از برای تواضع و ستر حال، نسبت خود به صفت لباس و سمت ظاهر کرده‌اند و یکدیگر را صوفی خوانده، و این اسم در میان ایشان متعارف شده و شهرت یافته و در زبانها متداول گشته.

«و مشهور و معروف در میان مردم آن است که اسم صوفی بر کسی اطلاق کنند که مترسّم بود به رسم صوفیان و متلبّس به زیّ ایشان اگر از اهل حقیقت بود و اگر نبود. و اهل خصوص از

۷۷. کشف *المحجوب*، ص ۵۰.

۷۸. همان، ص ۵۱.

۷۹. *المدهش*، ص ۲۰۱.

۸۰. همان، ص ٤۳۵.

۸۱. *صفة‌الصفوه*، ج ۲، ص ۲۵۲.

۸۲. عوارف *المعارف*، ص ۱٤۵.

متصوِّفه، اکثر مترسّمان را صوفی نخوانند، بلکه متشبه به صوفیان خوانند.»[۸۳]

آقای همایی، دربارهٔ این کلمه، چنین نوشته‌اند:

«در زبان عربی، یای نسبت، در مورد انتساب به شکل و هیئت در جامه و لباس، نظیر ندارد، و مثلاً کلمهٔ (قُطنی) به معنی کسی که لباس پنبه دربر می‌کند و (اطلسی) به معنی اطلس‌پوش، در استعمال فصیح عربی، صحیح نیست، برخلاف فارسی که این نوع استعمال در آن صحیح و متداول است. و لفظ صوفی را در عربی، علی‌القاعده به معنی تاجر پشم یا لباس پشمینه یا منسوب به محل و شخص، صوف و صوفه نام باید گفت نه در مورد مردم پشمینه‌پوش؛ چنان که ظاهراً در مورد عبدالرحمن صوفی منجم معروف، به مناسبت شغل پشم‌فروشی است نه پشمینه‌پوشی که شعار فرقهٔ صوفیه می‌باشد. و حل این اشکال، نگارنده را به این عقیده هدایت کرده که ظاهراً اصطلاح صوفی در مورد زُهّاد پشمینه‌پوش، از کلمات ساختهٔ فارسیان است که در زبان عربی هم داخل شده، از این جهت است که دربارهٔ اشتقاق عربی این کلمه آن همه قیل و قال و بحث و جدالهای لاطائل گفته و نوشته‌اند که ما بخشی از آن را به حسب ضرورت نقل کردیم. و محتمل است که اول بار، این لقب را ایرانی‌نژادان بصره و کوفه وضع کرده باشند و از آن جا به دیگر بلاد اسلامی سرایت کرده باشد. نظیر این کلمه که از زبان دیگر داخل زبان عرب شده و آن را عربی اصیل پنداشته و دربارهٔ آن اشتقاقات عجیب و غریب ساخته باشند از قبیل کلمات منجنیق و شیطان و هندسه و تاریخ، بسیار داریم.»[۸۴]

پشمینه‌پوشی و مسیحیت

دکتر زکی مبارک، در کتاب *التصوف الاسلامی*[۸۵] احتمال می‌دهد که پشمینه‌پوشی زُهّاد اسلامی تقلید از مسیحیان باشد، و روایتی در این باره از ابن قتیبه و ابن سیرین نقل می‌کند که عیسی علیه السلام لباس پشمین بر تن می‌کرد، و هم عقیده دارد که شاید علت این که بعضی مسلمانان پشمینه‌پوشی را بدعت نموده‌اند برای مشابهت با مسوح رهبان بوده است.[۸۶]

آقای همایی استاد دانشگاه تهران، در این باره، در مقدمهٔ *مصباح* چنین نوشته‌اند:

«نمی‌توان گفت که فقیران فلان مذهب، رسم ژنده‌پوشی را از فلان قوم اقتباس کرده‌اند، بلکه

---

۸۳. *مصباح الهدایه*، ص ٦.

۸٤. مقدمهٔ *مصباح الهدایه*، ص ۸۲.

۸۵. *التصوف الاسلامی*، ج ۱، ص ٦۱.

۸٦. کانَ امیّة بن ابی الصّلت قد نَظَرَ فی الکُتُبِ و قَرَأها و لَبِسَ المُسُوحَ تعبُّداً. (*اغانی*، ج ٤، ص ۱۲۲.)

مردم بی‌چیز تهی‌دست در هر طایفه و مذهبی ژنده‌پوش خواهد بود، و از کجا که وضع این گونه روایات و حکایات که ابن قتیبه و ابن سیرین آورده‌اند بعد از آن نباشد که پشمینه‌پوشی در زُهّاد اسلام مرسوم شده است. اما مشابهت خرقهٔ پشمینه را به مُسوح رهبان و مودّت مابین مسلمانان و نصاری را به تعلیم قرآن در سورهٔ مائده، آیهٔ ۸۵: و لَتَجِدَنَّ أقرَبَهُم مَوَدَّةً لِلَّذینَ آمَنُوا الَّذینَ قالُوا اِنّا نَصاریٰ، هم نباید انکار کرد.»[۸۷]

تمام آیهٔ مبارکه، چنین است:

«لَتَجِدَنَّ أشَدَّ النّاسِ عَداوَةً لِلَّذینَ آمَنُوا الیَهُودَ و الَّذینَ أشرَکُوا ولَتَجِدَنَّ أقرَبَهُم مَوَدَّةً لِلَّذینَ آمَنوا الَّذینَ قالوُا اِنّا نَصاریٰ ذٰلِكَ بِأنَّ مِنهُم قِسّیسینَ و رُهباناً و أنَّهُم لایَستَکبِرُونَ.»[۸۸]

تفسیر شبر، «قسّیسین» و «رهبان» را علما و عبّاد نوشته است.[۸۹]

همان طور که در آیین اسلام، علاوه بر احکام تاسیسی احکام امضایی وجود دارد، یعنی قسمتی از احکام شرایع ماقبل، از قبیل دین موسی و عیسی را دین اسلام معتبر شناخته و امر به اجرای آنها کرده است، تردیدی نیست که در سایر شئون زندگانی نیز علوم و آداب و عادات امم سالفه بالاخص نزدیك‌ترین آنها به مسلمین یعنی مسیحیان تاثیر فراوان داشته است، که در مورد صوفیه، اعراض از دنیا و پشمینه‌پوشی و سیر و سیاحت و عشق را می‌توان نتیجهٔ این تاثیرات دانست.[۹۰] زیرا صوفیه، بنا به مسلك خود، بیشتر با اقوام و فرق مختلفه معاشرت داشته و به علت حساسیّت و لطافت طبع زودتر متاثر شده‌اند. و این تماس را در کتب صوفیه می‌توان دید. و از جمله، در *تذکرةالاولیاء*[۹۱] ضمن شرح حال ابراهیم خواص (متوفی ۲۹۱ ﻫ) دیده می‌شود که یك بار در بادیه با جوانی ترسا و بار دیگر با پیر راهب دیرنشین ملاقات کرده است.

این تاثیرات و تاثرات، بر اثر گسترش اسلام در سوریه و عراق و قسمتی از افریقا و تماس

---

۸۷. مقدمهٔ *مصباح الهدایه*، ص ۸۲. این نظر، با بیانی که گلدزیهر محقق آلمانی در کتاب زهد و تصوف در *اسلام* در فصل «تاثیر ثروت در ترویج زهد» می‌کند و علل تمایل مسلمین را به زهد بر می‌شمارد، خالی از قرابت نیست. به خصوص این که می‌نویسد: «در ابتدای انتشار اسلام، طریقهٔ پارسایی مسیحی، کامل‌ترین نمونهٔ زهد و نزدیك‌ترین روش به روحیهٔ مسلمین بود. زیرا با زندگانی آنها کاملاً مطابقه می‌کرد.» (زهد و تصوف در *اسلام*، ترجمهٔ محمد علی خلیلی، ص ۳۷.)

۸۸. ۸۵/۵.

۸۹. *تفسیر شبر*، ص ۲۷۳.

۹۰. رك: *تلبیس ابلیس*، ص ۳۰۳ - ۳۱۱؛ *تاریخ تصوف*، ج ۲، ذیل ص ۶۶ - ۶۷.

۹۱. *تذکرةالاولیاء*، ج ۲، ص ۱۲۰ - ۱۲۲.

مسلمانان با راهبان مسیحی، تا آن جا فزونی یافته و شدت گرفته است که دشمنان صوفیه، آنان را مقلّد راهبان و متشبّه به آنان می‌نامیده‌اند، و مرگولیوث مستشرق انگلیسی، بین سخنان حارث محاسبی از صوفیان معاصر جنید بغدادی و قسمتی از تعالیم *انجیل* مقایسه‌ای کرده و پاره‌ای از استعارات *انجیل* را در آن گفته‌ها نشان داده است که ذیلاً به نقل از *تاریخ تصوف*[۹۲] آورده می‌شود، و برای مقایسهٔ کامل، می‌توان به *تذکرةالاولیاء*، ذکر حارث محاسبی، و *انجیل* متی، باب پنجم، مراجعه کرد.

از باب پنجم *انجیل* متی:

«باز شنیده‌اید که به اولین گفته شده است که قسم دروغ مخور، بلکه قسمهای خود را به خداوند وفا کن، لیکن من به شما می‌گویم هرگز قسم مخورید، نه به آسمان که عرش خداست و نه به زمین زیرا که پای انداز اوست، و نه به اورشلیم زیرا که شهر پادشاه عظیم است، و نه به سر خود قسم یاد کن زیرا که مویی را سفید یا سیاه نمی‌توانی کرد، بلکه سخن شما بلی بلی و نی نی باشد زیرا که زیاده بر این از شریر است.»

«شنیده‌اید که گفته شده است همسایهٔ خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن، اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن کنندگان خود برکت بطلبید و به آنانی که از شما نفرت کنند احسان کنید و به هر که به شما دشنام دهد و جفا رساند دعای خیر کنید... خوشحال باشید چون شما را فحش گویند و جفا رسانند.»

از سخنان حارث محاسبی:

«اول خصلت، آن است که به خدای سوگند یاد نکنی نه به راست و نه به دروغ و نه به سهو و نه به عمد. و دوم، از دروغ پرهیز کنی. و سوم، وعدهٔ خلاف نکنی چون وفا توانی کرد و تا توانی کس را وعده مده که این به صواب نزدیك است. و چهارم، آن که هیچ کس را لعنت نکنی اگر چه ظلم کرده باشد. و پنجم، دعای بد نکنی نه به گفتار و نه به کردار و مکافات نجویی و برای خدا تحمل کنی. و ششم، بر هیچ کس گواهی ندهی نه به کفر و نه به شرك و نه به نفاق که این به رحمت بر خلق نزدیك‌تر است و از مَقت خدای تعالی دورتر است. و هفتم، آن که قصد معصیت نکنی نه در ظاهر و نه در باطن و جوارح خود را از همه باز داری. و هشتم، آن که رنج خود بر هیچ کس نیفکنی و بار خود اندك و بسیار از همه کس برداری در آنچه بدان محتاج باشی و در آنچه بدان مستغنی باشی. و نهم، آن که طمع از خلایق بریده گردانی و از همه ناامید شوی از آنچه دارند. و دهم، آن که درجه و استکمال عزت نزدیك خدای و نزدیك خلق بر آنچه خواهد در دنیا و آخرت بدان سبب به

۹۲. *تاریخ تصوف*، ص ٦٨ - ۷۲.

دست توان کرد که هیچ کس را نبینی از فرزندان آدم مگر که او را از خود بهتر دانی.»

وقتی بین مالك دینار و محمد بن واسع از صوفیان قرن دوم این مسئله مطرح شد که سعادت و استراحت خاطر در چه چیز است؟ مالك گفت: سعادت در این است که انسان قطعه‌ای زمین مزروعی داشته باشد که قوت خود را به دست آورد و محتاج به خلق نگردد. محمد واسع گفت: خوشبخت کسی است که صبح غذایی داشته باشد و نداند شام چه خواهد داشت، و چون شامی به دست آورد نداند فردا چه خواهد کرد.

این قبیل سخنان را که مشایخ صوفیه به عبارات مختلف ادا کرده‌اند، اگر با عبارات ذیل مقایسه کنیم، شباهت فراوان بین آنها می‌بینیم:

از باب ششم *انجیل متی*:

«بنابر این، به شما می‌گویم از بهر جان خود اندیشه مکنید که چه خورید یا چه آشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید. آیا جان از خوراك و بدن از پوشاك بهتر نیست؟ مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را می‌پروراند. آیا شما از آنها به مراتب بهتر نیستید؟ در سوسنهای چمن تأمل کنید چگونه نمو می‌کنند، نه محنت می‌کشند و نه می‌ریسند. پس اندیشه مکنید و مگویید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم. اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد. پس در اندیشهٔ فردا مباشید زیرا فردا اندیشهٔ خود را خواهد کرد، بدی امروز برای امروز کافی است.»

علاوه بر آنچه گذشت، باید تأثیر آرای جنید بغدادی نهاوندی الاصل را که تربیت اولیه‌اش با پدر و مادری مسیحی بوده است در صوفیان از یاد نبرد.[۹۳]

اما آنچه در این جا مورد بحث و نظر است، تحقیق این مطلب است که صوفیه از نظر لباس، یعنی پشمینه‌پوشی، تا چه حد تحت‌تأثیر راهبان مسیحی بوده‌اند. مرحوم دکتر غنی، در *تاریخ تصوف در اسلام*، در این باره چنین می‌نویسد:

«پشمینه‌پوشی یا تصوف که به طوری که قبلاً گفته شد کلمهٔ صوفی ناشی از آن است، از عادات راهبین مسیحی است که بعد در صوفیه هم شعار زهد محسوب شده است.»[۹۴]

۹۳. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ این تأثیر و تأثرات، رجوع شود به مأخذ اصلی این قسمت از مطالب *تاریخ تصوف* که کتاب *زهد و تصوف در اسلام* است تألیف گلدزیهر، و ترجمهٔ ثانی آن از عربی به فارسی، به خصوص ص ۱ - ۵۰. برای اطلاع از آرای جنید، می‌توان به *تذکرة الاولیاء*، ذکر جنید بغدادی، و *نفحات الانس* مراجعه کرد.

۹۴. *تاریخ تصوف*، ص ۷۳.

و چند سطر بعد نگاشته شده:

«خرقهٔ رهبان که ظاهراً در قرون اول سفید رنگ بوده بعدها سیاه رنگ بوده است. سوگواران که فردوسی در *شاهنامه* از آنها صحبت می‌کند، مقصود اساقفهٔ نسطوریان مسیحی است که در قرن سوم به ایران پناهنده شده‌اند، و آنها هستند که لباس پشمینهٔ خشن را در روی بدن می‌پوشیده‌اند تا یك نوع ریاضتی باشد. اصطلاح صوفی و صوفیه به صیغهٔ تانیث که فارسی آن پشمینه‌پوش است، به مردان و زنان این مسیحیان اطلاق می‌شده است.»[۹۵]

این حدس که مراد از صوفیه (به صیغهٔ تانیث) راهبانند، گویا از حکایتی که یاقوت در کتاب *معجم‌البلدان* در ذیل «دیرُالعَذاری» آورده است پیدا شده است:

«و قال أبوالفرج و دیرُالعَذاریٰ بِسُرَّمَنْ رَأیٰ إلی الآنَ موجودٌ یَسکُنُهُ الرَّواهِبُ فَجَعَلَهُما اثْنَینِ، و حَدَّثَ الجاحِظُ فی کتابِ المعلمین قالَ حَدَّثَنی ابنُ فَرَجِ الثعلبیُّ انَّ فِتْیاناً مِن بَنی ملاص مِن ثَعلَبَةَ أرادوا القَطعَ علیٰ مالٍ یَمُرُّ بِهِم قُرْبَ دَیرِ العَذاری فَجاءَهُم مَن خَبَّرَهُم انَّ السلطانَ قَد عَلِمَ بِهِم و أنَّ الخَیْلَ قَد أقبَلَتْ تُریدُهُم فَاسْتَخْفَوْا فی دیرِ العَذاریٰ فَلَمّا حَصَلُوا فیهِ سَمِعُوا أصواتَ حَوافِرِ الخَیْلِ التی تَطلُبُهُم و هیَ راجِعَةٌ مِنَ الطَّلَبِ فَأمِنُوا فَقالَ بَعضُهُم لِبَعضٍ ما الَّذی یَمْنَعُکُم أنْ تَأخُذُوا القَسَّ و تَشُدُّوهُ وِثاقاً ثمَّ یَخلُو کُلُّ واحِدٍ مِنکُم بِواحِدَةٍ مِن هذهِ الأبکارِ فاذا طَلَعَ الفَجرُ تَفَرَّقْنا فی البِلادِ، و کُنّا جَماعَةً بِعَدَدِ الأبکارِ اللَّواتی کُنَّ أبکاراً فی حِسابِنا فَفَعَلنا ما اجْتَمَعنا عَلَیهِ فَوَجَدْنا کُلُّهُنَّ ثَیِّباتٍ قَد فَرَغَ مِنهُنَّ القَسُّ قَبْلَنا فَقالَ بَعضُنا:

دَیرُ العَذاریٰ فُضوحٌ لَهُنَّ ... و عِندَ القُسُوسِ حَدیثٌ عَجیبُ
خَلَونا بِعِشرینَ صوفیَّةً ... و نَیْكُ الرَّواهِبِ أمرٌ غَریبُ
اِذا هُنَّ یَرْهَزنَ رَهْزَ الظِّرافِ ... و بابُ المَدینَةِ فَجٌّ رَحیبُ
ولِلقَسِّ حُزنٌ یَهیضُ القُلوبَ ... و وَجْدٌ یَدُلُّ عَلَیهِ النَّحیبُ.»[۹۶]

تردیدی نیست که جمعی از راهبان و مرتاضان مسیحی، به خصوص فرقهٔ نسطوریهٔ آنان، برای تبلیغ دین خود، به سیاحت در کشورها می‌پرداخته‌اند؛ چنان که امروز هم آثار آن کم‌وبیش ملاحظه می‌شود و میسیونهای مبلّغین دین عیسی یا راهبان معتقد آنها، چه به صورت اجتماع و چه به صورت انفراد، در سراسر گیتی پراکنده و در گردشند، و تفاصیلی از این سیّاحان که به نام توّابین و تارکین

۹۵. همان، ص ۷۳.

۹۶. *معجم‌البلدان*، لیپزیك، ج ۲، ص ۶۷۹ - ۶۸۰.

دنیا و مرتاضین شهرت داشته‌اند در تواریخ دورهٔ جاهلیت و ضمن رحله‌ها بر جای مانده است. تبلیغات و آداب و اخلاق آنان در مسلمین و دیگر مردمانی که با آنان برخورد کرده و معاشرت داشته‌اند تأثیر بسیار داشته[۹۷] تا آن جا که لباس پشمینهٔ این سیاحان مسیحی، در لغت، جایی برای خود باز کرده پوشیدن لباس سیاحت (أثوابُ السیاحة) در بین صوفیان مسلمان معنی ترک دنیا گفتن یافته است، و حکایتی که دمیری[۹۸] صاحب کتاب *حیاة الحیوان* در ذیل کلمهٔ «عقرب» نقل می‌کند مؤید این معنی است.

حکایت، به نقل از معروف کرخی چنین است که روزی ذوالنون مصری، برای شستن جامه‌اش به کنار نیل می‌آید. عقربی را می‌بیند که به ساحل رود آمده بر پشت غوکی از آب می‌گذرد. ذوالنون آن را تعقیب می‌کند. در ساحل دیگر رودخانه، در سایهٔ درخت بزرگی، جوانی سپیدروی را مست خفته می‌بیند و از آن که عقرب با آن ترتیب برای گزیدن او به آن جا آمده لاحول می‌گوید. ولی عقرب، اژدهایی را که در آن هنگام به قصد جوان به او نزدیک می‌شده است با نیش خود می‌کشد و با همان ترتیب که آمده بود از رودخانه می‌گذرد، و ذوالنون چنین می‌خواند:

«یا راقِداً والجَلیلُ یَحفَظُهُ ... مِن کُلِّ سوءٍ یَکونُ فی الظُلَمِ
کیفَ تَنامُ العُیونُ عَن مَلِکٍ ... تأتیکَ مِنهُ فَوائِدُ النِّعَمِ

قـالَ فَـانتَبَهَ الفَتیٰ عَلی کَلامِ ذی‌النُّونِ فَـأخبَرَهُ الخَبَرَ فَتابَ و نَزَعَ لِباسَ اللَّهـو و لَبِسَ أثوابَ

---

۹۷. «نصرانیّت در ربیعه و غسّان و بعضی از قُضاعه بود که از روم آن را اخذ کرده بودند. چه، برای تجارت اعراب بسیار بدان جا رفت و آمد می‌کردند. در حیره هم قبایلی چند نصرانی بودند که به آنها عبّاد گفته می‌شد و از جملهٔ آنها عدیّ بن زید عبادی است. بنی تغلب هم که دارای شوکت و قدرتی بودند نصرانی بودند.» (*بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، ج ۲، ص ۲۴۱.)

۹۸. مؤلف کتاب *حیاة الحیوان*، ابوالبقاء کمال‌الدین محمدبن موسی بن عیسی الدمیری است که در رجب ۷۷۳ از مسودهٔ کتاب فراغت یافته. بنابر آنچه کاتب در پایان کتاب نوشته نقل از نسخهٔ مؤلف در اوایل سنهٔ ۷۴۲ و وفاتش در سوم جمادی الاول ۷۸۸، مدفنش در مسجد صوابی قاهره در ضریح مخصوص است نزدیک مسجد جامع علی‌البیرمی. ترجمهٔ حالش را سخاوی در کتاب *الضوء اللامع فی اهل القرن التاسع* آورده، و حاجی خلیفه در *کشف‌الظنون* نوشته است که پس از مرگ دمیری، مطالبی به کتاب افزوده شده است که از او نیست، چنان که از متن کتاب هم معلوم است که در تاریخ خلفا از مستکفی بالله و سنهٔ ۸۴۵ نام برده می‌شود که مؤلف در قید حیات نبوده است.

السِّیاحَةِ و ساحَ و ماتَ عَلیٰ تلكَ الحالَةِ رَحِمَهُ‌الله تَعالیٰ.»[۹۹]

در این جا، ملاحظه می‌شود که جوان خفتهٔ مست، پس از بیداری و شنیدن اشعار و گفتار ذوالنون، توبه می‌کند و لباس سیاحت را به نشانهٔ اِعراض از دنیا بر تن می‌کند. و چون به موجب آنچه گذشت از پشمینه‌پوشی رهبانان و سیّاحان آگاهیم، می‌توان قبول کرد که این لباس مورد پسند و تقلید زاهدان و بعدها صوفیان مسلمان نیز قرار گرفته است. حکایت ذیل هم نشان می‌دهد که پشمینه، لباس توبه‌کاران بوده است: پادشامزاده‌ای از ذوالنون مصری چنین سؤال می‌کند:

«گفت طریق به خدای چیست؟ گفتم طریقی است خرد و طریقی است بزرگ‌تر، تو کدام می‌خواهی؟ اگر طریق خردتر می‌خواهی، ترک دنیا و شهوت و ترک گناه بگو و دل از همه فارغ کن. قالَ وَالله لا أختارُ اِلاّ الطریقَ الأکبرَ، گفت به خدای جز طریق بزرگ‌تر نخواهم. روز دیگر پشمینه‌ای درپوشید و در کار آمد تا از ابدال گشت.»[۱۰۰]

این بیان ابن مبارك هم که ناسك ساکن بغداد را نکوهش کرده، نشانهٔ آن است که پشمینه‌پوشی، نشانه‌ای از زهد بوده است:

أیُّهاالنّاسِكُ‌الّذی‌لَبِسَ الصوفَ و أضحَیٰ یُعَدُّ فی العُبّادِ
اِلْزَمِ الثَّغرَ و التَّعَبُّدَ فیهِ لَیسَ بَغدادُ مَسکَنَ الزُّهّادِ
اِنَّ بَغدادَ لِلمُلوكِ مَحَلُّ و مَناخُ لِلقاریِ الصَّیّادِ[۱۰۱]

ابو اسرائیل، دربارهٔ عبدالرحمن بن الاسود که در جامعهٔ اسلامی یکی از رجال صاحب مکانت بود می‌گوید: لباسهایی بر تن می‌کرد که با لباس توبه‌کاران اختلاف بسیار داشت.[۱۰۲] در این جا، لباس توبه‌کاران (توّابین) مترادف با «اثواب السیاحه» است.

در *کشف‌المحجوب* هم از جنید در تعریف «تصوف» عبارتی آمده که در آن از سیاحت به منزلهٔ یکی از ارکان تصوف نام برده شده، و صریحاً سیاحت صوفی اقتدا به حضرت عیسی تلقی گردیده است، بدین شرح:

«جنید رح گوید: التصوّفُ مَبنیُّ عَلی ثَمانِ خِصالٍ: السَّخاءِ و الرِّضاءِ و الصَّبرِ و الاشارَةِ و الغُربَةِ

۹۹. *حیاة الحیوان*، تهران، ص ۳٦۳.

۱۰۰. *تذکرة الاولیاء*، ص ۱۰۲، ذکر ذوالنون مصری.

۱۰۱. *تاریخ بغداد*، ج ۱.

۱۰۲. *طبقات ابن سعد*، ج ٦، ص ۲۰۲.

و لُبس الصُّوفِ و السِّیاحَةِ والفقر. اَمّا السَّخاءُ فَلِابراهیمَ و اَمّا الرِّضاءُ فَلِاسحٰقَ و اَمّا الصَّبرُ فَلِاَیُّوبَ و اَمّا الاشارَةُ فَلِزَکریّا و اَمّا الغُربَةُ فَلِیَحییٰ و اَمّا لُبسُ الصوفِ فَلِموسیٰ و اَمّا السِّیاحَةُ فَلِعیسیٰ و اَمّا الفقرُ فَلِمُحَمَّدٍ صَلَواتُ‌اللهِ عَلَیهِم اَجْمَعینَ. گفت بنای تصوف بر هشت خصلت است اقتدا به هشت پیغمبر عم: سخاوت به ابراهیم و آن چندان بود که پسر فدا کرد، و به رضا به اسحق که به فرمان خدا رضا داد و به ترك جان عزیز خود بگفت، و به صبر ایوب که اندر بلای کرمان صبر کرد، و به اشارت به زکریّا که خداوند گفت اِذْ نادیٰ رَبَّهُ نِداءً خَفِیّاً[۱۰۳]، و به غربت یحیی که اندر وطن خود غریب بود و اندر میان خویشان از ایشان بیگانه، و به **سیاحت** به عیسی که اندر سیاحت خود چنان بود که جز کاسه و شانه‌ای نداشت، چون بدید که کسی به دو مشت آب می‌خورد کاسه بینداخت و چون بدید که به انگشتان تخلیل می‌کرد شانه بینداخت، و به لبس صوف به موسی که همهٔ جامه‌های وی پشمین بود، و به فقر به محمد علیهم‌السلام که خدای عَزّ و جَلّ کلید همهٔ گنجهای روی زمین بدو فرستاد و گفت محنت بر خود منه و از این گنجها خود را تجمل ساز، گفت نخواهم بار خدایا مرا یك روز سیردار و دو روز گرسنه، و این اصول اندر معاملت سخت نیکوست.»[۱۰٤]

«نقل است که اصحاب را گفت سیاحت کنید که چون آب روان بود خوش گردد و چون ساکن شود متغیر و زرد شود.»[۱۰٥]

«نقل است که هزار مرید با احمد خضرویه رحمةالله علیه در بر بایزید شدند... بایزید، خضرویه را گفت تا کی سیاحت و گرد عالم گشتن؟ خضرویه گفت چون آب بر یك جای بایستد متغیر شود. شیخ گفت: کُنْ بَحْراً لایَتَغَیَّرُ.»[۱۰٦]

«یکی گفت این طالبان از سیاحت نمی‌آسایند، گفت آنچه مقصود است مقیم است نه مسافر، مقیم را طلبیدن محال بود در سفر.»[۱۰۷]

شیخ عطار، سهل بن عبدالله تستری را که به نقل خود او از «محتشمان اهل تصوف» و در وقت خود سلطان طریقت بوده است با این عبارت وصف می‌کند: «آن سیّاح بیدای طریقت، آن غواص

---

۱۰۳. اشارت است به طلب زکریا فرزندی از خدا و ذکر پیری خود و نازایی زنش و بشارت خداوند به تولد یافتن یحیی، مذکور در سورهٔ آل عمران، آیات ۳۳ تا ۳۷، و آیهٔ مذکوره در متن سورهٔ مریم (۲/۱۹) است.

۱۰٤. *کشف‌المحجوب*، ص ٤٤ - ٤٥.

۱۰٥. *تذکرة الاولیاء*، ص ۹٥، ذکر بشر حافی.

۱۰٦. همان، ص ۱۲٦، ذکر بایزید بسطامی.

۱۰۷. همان، ص ۱٤۰، ذکر بایزید.

دریای حقیقت.»[۱۰۸] که هر چند «سیاح» در این مورد مجازاً استعمال شده است، ولی بنا به عبارت مشهور، پلی است که با حقیقت بی‌ارتباط نیست.

بدیع‌الزمان همدانی[۱۰۹] در مقامهٔ صیمریّه نیز در سیاحت، مسیح را مُشبَّهٌ به قرار داده، آن جا که می‌نویسد:

«فَلَمّا رَأیْتُ الاَمْرَ قَد صَعُبَ و الزَّمانَ قَد کَلِبَ اِلتَمَسْتُ الدِّرهمَ فَاذا هوَ معَ النَّسرَیْنِ و عِندَ مُنقَطَعِ البَحرَیْنِ و أبعدُ مِنَ الفرقَدَیْن فَخَرَجْتُ أسیحُ کَأنّیَ المَسیحُ. فَجُلْتُ خُراسانَ، الخَرابَ مِنها و العُمرانَ اِلی کِرمانَ و سجستانَ.»[۱۱۰]

علامهٔ مرحوم محمد قزوینی، در بیان معنی این عبارت از مقدمهٔ جامع *دیوان حافظ* «... و قوافل سخنهای دلپذیرش در اقل زمانی به اطراف و اکناف عراقین و آذربایجان کشید. قَد هَبَّ هُبوبَ الرِّیحِ و دَبَّ دَبیبَ المَسیحِ.» چنین می‌نویسند:

«دَبَّ دَبیبَ المَسیحِ، یعنی نرم رفت مانند نرم رفتن مسیح، این تعبیر را و به عبارت اخری تشبیه سرعت انتشار امری یا خبری یا شعری را در اقطار عالم به نرم رفتن مسیح در جهان، در موردی دیگر از نظم و نثر عربی یا فارسی به خاطر ندارم دیده باشم. ولی معذلك وجهی و محملی می‌توان برای آن توجیه نمود. چه، یکی از معانی کلمهٔ «مسیح» به معنی وصفی در عربی، مرد سیاح و جهان‌پیماست، و یکی از وجوه تلقُّب حضرت عیسی به مسیح را نیز بعضی از علمای مسلمین همین معنی فرض می‌کرده‌اند. در *تاج العروس* گوید: و مِنَ المَجازِ المَسیحُ و هوَ الرَّجُلُ الکثیرُ السِّیاحَةِ قیلَ و بِهِ سُمّیَ عیسیٰ عَلَیهِ السَّلامُ لأنَّهُ مَسَحَ الاَرضَ بالسِّیاحَةِ و قالَ ابنُ السِّیدِ سُمّیَ بِذلكَ لِجَوَلانِهِ فی الاَرضِ و قالَ ابنُ سِیْدِه لأنَّهُ کانَ سائحاً فی الاَرضِ. و اشتقاق این لفظ را نیز یا از سیاحت می‌گرفته‌اند بر وزن مفعل یا از مساحت بر وزن فعیل به معنی فاعل.»[۱۱۱]

در منتخب *جواهر الاسرار* که منتخب از *مفتاح الاسرار* تالیف علی حمزة بن علی ملك بن حسن الطوسی است و منسوب است به احمد بن محمد الزمجی الهاشمی المروزی معروف به بازری، در بیان این مطلب که هر یك از مشایخ را مشربی خاص است، پس از بیان روش چند تن از بزرگان صوفیه، چنین می‌نویسد:

«حاصل، هر طایفه‌ای را از مشایخ، روش و طریقی مخصوص است که الطُّرُقُ اِلیَ اللهِ بِعَدَدِ

---

۱۰۸. همان، ص ۲۱۱، ذکر سهل بن عبدالله تستری.

۱۰۹. ابوالفضل احمد بن حسین بن یحیی بن سعید همدانی معروف به بدیع الزمان.

۱۱۰. *مقامات بدیع‌الزمان*، بیروت، ص ۲۱۹ - ۲۲۰.

۱۱۱. *دیوان حافظ*، ص قد. در مورد «مسح»، رك: *تاج‌العروس*، ج ۲، ص ۲۲۴ - ۲۲۵.

أنفاسِ الخَلائق. جمعی را صوفیه و بعضی را متصوِّفه و گروهی را أبدال و قومی را أبطال و زُمره‌ای را سیّاح و فرقه‌ای را أوتاد می‌نامند.»[۱۱۲]

ابن جوزی که از مخالفین صوفیه است و به غالب اعمال آنان با دیدهٔ انتقاد و با تعصب کامل یك حنبلی قشری می‌نگریسته است، فصلی در *تلبیس ابلیس* برای انتقاد از سفر و سیاحت صوفیه اختصاص داده احادیثی نقل کرده که به موجب آنها سه چیز تا اندازه‌ای روشن می‌شود:

اول آن که سیاحت تارکین دنیای مسیحی، در پارسایان و زُهّاد صدر اسلام مؤثر افتاده و بدین کار اقبالی تمام می‌بوده است، و حتی در زمان خود حضرت رسول اکرم این کار ■ تا حدی مجرد زیستن و ریاضت کشیدن و همه روز روزه داشتن رواج داشته است، تا آن جا که آن حضرت مستقیم و غیر مستقیم مسلمین را از افراط در این امور منع فرموده‌اند.

دوم این که «سیاحت» به معنی خاص معمول در بین مسیحیان، اصطلاحی تلقی شده است، والاّ مطلق سیاحت که مترادف با تفرّج باشد در اسلام ممنوع نیست، و حال آن که از حضرت رسول نقل شده است که لا سیاحَةَ فی الاسلامِ و اخبار دیگری که خواهد آمد.

سوم این که سیاحت و رهبانیّت مترادف یکدیگر ذکر شده است، و این خود دلیل دیگری است که مسلمین و از جملهٔ آنان صوفیه تحت تاثیر اعمال و ریاضتها و آداب و حتی طرز لباس پوشیدن (پشمینه‌پوشی) و رنگ لباس رهبانان بوده‌اند، تا آن جا که رابعهٔ قزداری بلخی، شاعرهٔ دورهٔ سامانیان، می‌گوید:

چو رهبان شد اندر لباس کبود ■ بنفشه مگر دین ترسا گرفت

از جمله احادیثی که ابن جوزی در *تلبیس ابلیس* بر رد سیاحت صوفیان نقل کرده، یکی این است که سیاحت که به قصد جایی و برای منظوری خاص نباشد از طرف رسول خدای نهی شده است.[۱۱۳]

■ قریب بدین مضمون است آنچه هجویری در «باب الصحبة فی السفر و آدابه» آورده است از جمله می‌نویسد:

«و باید تا بدان سفر مرادش یا حجّی باشد یا غَزوی یا زیارت موضعی یا گرفتن نامه‌ای و طلب علمی یا رؤیت شیخی از مشایخ ■ الاّ مُخطی باشد اندر آن سفر.»[۱۱۴]

ابن جوزی، حدیثی از حضرت رسول به چهارده واسطه نقل می‌کند که در آن «زمام» یعنی حلقه از بینی آویختن ■ «خزام» که عبارت از گذاردن حلقه‌ای موین در یکی از دو جانب منخرین است ■

---

۱۱۲. مجموعهٔ *اشعةاللمعات*، ص ۲۷۹.

۱۱۳. *تلبیس ابلیس*، ص ۲۹۷.

۱۱۴. *کشف المحجوب*، ص ۴۵۰.

«تبتُّل» که ترک نکاح باشد و «سیاحة» منع شده است. عین عبارت بدین صورت است:

«أخبَرَنا عَن... عَن‌طاوسَ انَّ رَسولَ‌اللهِ‌صلّی‌اللهُ‌علیهِ وسَلَّمَ قالَ: لا زمامَ و لا خِزامَ ولارهبانیَّةَو لا تبتُّلَ و لا سیاحةَ فی‌الاسلامِ.[۱۱۵] قالَ ابنُ قُتَیبَة الزّمامُ فی‌الأنفِ والخِزامُ حَلقةٌ مِن شَعَرٍ یُجعَلُ فی أحَدِ جانِبَی المِنخَرَینِ و أرادَ صلّی‌اللهُ علیهِ وسَلَّمَ ماکانَ عُبّادُ بَنی اسرائیلَ یَفعَلُونَهُ مِن خَزمِ التَّراقی و زَمِّ الانُوفِ، والتبتُّلُ تَرْکُ النّکاحِ والسّیاحَةُ مُفارَقَةُ الأمصارِ والذَّهابُ فی‌الأرضِ.»[۱۱۶]

هم او حدیث دیگری نقل می‌کند بدین مضمون:

«و رَوی ابوداود فی سُنَنِهِ مِن حَدیثِ أبی امامَةَ انَّ رَجُلاً قالَ یا رَسولَ‌اللهِ ائذَنْ فی السّیاحَةِ فَقالَ النبیُّ صلّی‌اللهُ علیهِ وسَلَّم: اِنَّ سیاحَةَ اُمَّتی الجِهادُ فی سَبیلِ‌اللهِ.»[۱۱۷]

و مقایسهٔ این حدیث با آنچه در *دراسات اسلامیه*[۱۱۸] به این مضمون نقل شده قابل توجه است: هر پیغمبری رهبانیّتی دارد، و رهبانیّت این امت جهاد در راه خداست.[۱۱۹]

حدیث دیگری ابن جوزی از عثمان بن مظعون[۱۲۰] نقل می‌کند بدین مضمون:

«انَّهُ قالَ یا رَسولَ‌اللهِ اِنَّ نَفسی تُحَدِّثُنی بِأنْ أسیحَ فی الأرضِ. فَقالَ النبیُّ صَلّی اللهُ علَیهِ وسَلَّمَ لَهُ: مَهلاً یا عُثمانُ فَاِنَّ سیاحَةَ اُمَّتی الغَزوُ فی سَبیلِ‌اللهِ والحَجُّ والعُمرَةُ.»[۱۲۱]

جامی، در *اشعة اللمعات*، چنین می‌نویسد:

«چون آیینهٔ معنوی دل از خشونات صورت کونیّه خلاص یافت و نوریّت و صفا وی را فرو گرفت و ظلمات خواهشهای طبیعی از وی زایل شد، در قبول تجلّیات ذات و صفات الهیّه حاجت به سیر و سلوک ندارد، زیرا که سیر و سلوک وی عبارت از تصفیه و تصقیل وجه قلب است، چون آن به صفا و

---

۱۱۵. بعضی عقیده ورزیده‌اند که جملهٔ اخیر جعلی و در اواخر قرن سوم هجری ابداع شده است تا تفسیری سخت منع کننده بر آیه‌ای که در آن از «رهبانیة» نام برده شده است (سورهٔ ۵۷/آیهٔ ۲۷) بتوانند نوشت. رجوع شود به *دائرةالمعارف* انگلیسی.

۱۱۶. *تلبیس ابلیس*، ص ۲۹۷.

۱۱۷. همان، ص ۲۹۸.

۱۱۸. *دراسات اسلامیه*، ج ۲، ص ۳۹۴.

۱۱۹. همچنین رجوع شود به «ضعف زهد در دورهٔ اموی» از کتاب *زهد و تصوف در اسلام*، تألیف گلدزیهر آلمانی، ترجمهٔ خلیلی، ص ۳۱.

۱۲۰. ابوالسائل عثمان بن مظعون، از صحابهٔ پیغمبر (ص) و از زُهّاد و عُبّاد مشهور اسلام. برای ترجمهٔ حالش، رجوع شود به: *حلیةالاولیاء*، ص ۱۰۲ - ۱۰۶.

۱۲۱. *تلبیس ابلیس*، ص ۲۹۸.

صقالت رسید، از آن مستغنی باشد، خود از این خلوتخانه سفر نتوان کرد، زیرا که سفر که سیر الی‌الله است تا این جا بیش نیست.

«فأینَ تَذهَبُونَ، یعنی چون در عین مقصودید کجا می‌روید از این جا غربت ممکن نیست، زیرا که الفانی لا یُرَدُّ اِلی أوصافِهِ. لا سیاحَةَ فی اُمَّتی، در این اشارت است که به حقیقت امت وی اهل فنای فی‌الله اند، این جا راه که عبارت از مسافتی است که میان بنده و خداوند است بر او سد شود طلب یعنی طلب وصول نماند، زیرا که بعد از وصول طلب آن محال است.»[۱۲۲]

با این همه، سفر و سیاحت، بین صوفیان، وسیلهٔ کمال و دوری از مردمان و پرداختن به خداوند متعال بوده است[۱۲۳] و یکی از آداب مسلّمهٔ آنان محسوب می‌شده، تا آن جا که در تمام کتب صوفیه، بابی و آدابی برای سفر و سیاحت موجود است. خود ابن جوزی، در ایراد به گفتار ابوطالب جرجانی که تکلیف مالایُطاق به علی رازی کرده است، چنین می‌نویسد:

«أخبَرَنا عمرُ بنُ ظفر نا ابن السراج نا عبدالعزیز بن علی الازجی نا ابن جهضم ثنا ابراهیم بن احمد بن علی العطار قالَ لَهُ الخَواصُ: حَدَّثَنی بَعضُ المَشایِخِ. قیلَ لِعَلی الرّازیّ مالَنا لا نَراکَ مَعَ أبی طالبِ الجُرجانیّ؟ قالَ خَرَجْنا فی سیاحَةٍ فَنِمْنا فی مَوضعٍ فیهِ سِباعٌ فَلَمّا نَظَرَ اِلَیَّ رَآنی لَمْ أنَمْ، طَرَدَنی وقالَ لاتَصْحَبْنی بَعدَ هذا الیومِ.»[۱۲۴]

در قرآن مجید، در سه مورد، مشتقات کلمهٔ «سیاحت» آمده است: اول در آیهٔ دوم سورهٔ توبه است که ربطی به مطلب مورد بحث ندارد.

ولی دو مورد دیگر، بسیار قابل توجه است. مورد دوم نیز در سورهٔ توبه، آیهٔ یکصد و سیزدهم است که برای بهتر روشن شدن معنی، آیهٔ ماقبل آن نیز نقل می‌شود:

آیهٔ ۱۱۲: «اِنَّ اللهَ اشْتَری مِنَ المُؤمِنینَ أنفُسَهُم و أموالَهُم بِأنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ یُقاتِلُونَ فی سَبیلِ الله فَیَقْتُلُونَ و یُقْتَلُونَ وَعْداً عَلیهِ حَقّاً فی التَّوریةِ والانجیلِ والقُرآنِ و مَنْ أوفی بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِ فاسْتَبْشِرُوا بِبَیعِکُمُ الَّذی بایَعْتُمْ بهِ و ذلِکَ هوَ الفَوزُ العَظیمُ.»

آیهٔ ۱۱۳: «التّائِبُونَ العابِدُونَ الحامِدُونَ السّائِحُونَ الرّاکِعُونَ السّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالمَعرُوفِ و النّاهُونَ عَنِ المُنکَرِ والحافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ و بَشِّرِ المُؤمِنینَ.»

تفسیر شبر، «السّائِحُون» را «الصّائِمُون» تفسیر کرده و نوشته:

---

۱۲۲. *اشعة اللمعات*، ص ۷۵.

۱۲۳. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۳۱.

۱۲۴. *تلبیس ابلیس*، ص ۳۰۷.

«فِتْنَةُ صلعم سياحَةُ أُمَّتِی الصَّوْمُ.»[۱۲۵]

مورد سوم، آیهٔ پنجم از سورهٔ تحریم (سورهٔ ٦٦) است بدین شرح:

«عَسیٰ رَبُّه اِنْ طَلَّقَکُنَّ اَنْ یُبْدِلَه اَزواجاً خَیْراً مِنْکُنَّ مُسْلِماتٍ مُؤمِناتٍ قانِتاتٍ تائباتٍ عابِداتٍ سائحاتٍ ثَیِّباتٍ و اَبْکاراً.»

تفسیر شبر، در مورد «سائحات» می‌نویسد: صائمات او مهاجرات.

ابوالفتوح رازی، در کتاب خود چنین تفسیر کرده است:

«(السائحون) در او خلاف کردند. مؤرّج گفت روزه‌داران باشند به لغت هذیل و اعمش از ابوصالح روایت کرد از رسول(ص) که او گفت السائحون الصائمون، و خبری روایت کرد که رسول(ص) گفت: سیاحَةُ أُمَّتِی الصَّوْمُ، سیاحت رفتن امت من روزه باشد چنان که زهد و عبادت امت سلف آن بود که در زمین رفتندی عبادت امت من به جای آن سیاحت روزه است. و این قول عبدالله مسعود و عبدالله عباس است و سعید جبیر و حسن بصری و مجاهد است. حسن گفت آنانند که روزه قرض دارند و بعضی دگر گفتند آنانند که صایم الدهر باشند. سعید جبیر گفت دلیل بر آن که سایح صایم باشد آن است که ذکر سایح کرد ذکر صایم نکرد، و آن جا که صایم گفت سایح نگفت تا تکرار نباشد. سفیان بن عیینه گفت روزه‌دار را برای آن سایح خواند که او عادت خود رها کرده باشد از طعام و شراب و نکاح، و قالَ الشاعر:

تَراهُ یُصَلّی لَیْلَهُ و نَهارَهُ   یَظَلُّ کَثیرَالذِّکْرِ لِلّهِ سائحا

«حسن بصری گفت آنان باشند که از حلال روزه می‌دارند و از حرام امساك می‌کنند. بعضی علما گفتند برای آن روزه‌دار را سایح خواند که در خبر می‌آید که فردای قیامت اهل بهشت هر کسی را منزلی و درجه و جایی معین باشد مگر روزه‌دار را که خدای تعالی او را گوید تو در بهشت می‌گرد و سیاحت کن تا آن‌جا فرود آی که تو را خوش. عطا گفت سایحان، غازیان و مجاهدان باشند. عکرمه گفت سایحان، طالبان علم باشند که ایشان روند و سیاحت کنند در طلب علم.»[۱۲۶]

«و قیلَ فی تَفسیرِ قولِهِ تَعالیٰ (السّائحونَ) اَنَّهُم طُلّابُ العِلْمِ.»[۱۲۷]

«قوله (عَسیٰ رَبُّهُ اِنْ طَلَّقَکُنَّ) آنکه خدای تعالی گفت برای تسلی رسول(ص) و برای آن که تا تحکّم ایشان به رسول رد کند گفت همانا اگر رسول من طلاق دهد شما را (اَنْ یُبْدِلَه اَزواجاً خیراً مِنْکُنَّ) خدا او را زنانی دهد به بدل شما بهتر از شما (مُسلماتٍ مُؤمناتٍ) مسلمان (قانتاتٍ) نمازکنان،

۱۲۵. *تفسیر شبر*، ص ٤٣٨.

۱۲۶. *تفسیر ابوالفتوح رازی*، تهران، علمی، ج ٥، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

۱۲۷. *عوارف المعارف*، ج ٢، ص ٢.

و گفتند مطیعات، و گفتند دعاکنندگان (تائبات) توبه‌کنندگان و خداپرستندگان (سائحات) روندگان با او هر کجا او رود، و گفتند روزه‌داران، و گفتند مهاجران (ثیّبات و أبکاراً) بهری شوهر کرده و بهری ناکرده.»[۱۲۸]

فخر رازی، در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«السائحات: الصائمات، فلَزِمَ أنْ یکونَ قیامُ اللَّیلِ معَ صیامِ النَّهارِ، و قُرِئَ سَیحاتٍ و هیَ أبلَغُ و قیلَ للصائمِ سائحٌ لأنَّ السّائحَ لا زادَ مَعَهُ... و قیلَ سائحات مهاجرات...»[۱۲۹]

«و لِکثرةِ أسفارِهِم سُمُّوا سَیّاحِینَ، و از بسیاری سفرهای ایشان، ایشان را سیاحین خوانند، و خدای تعالی سیاحت را در قرآن ستوده است و گفت: التّائبُونَ العابِدونَ الحامِدُونَ السائحونَ. و نیز سیاحت کردن فرموده است و گفته: فَسِیحوا فی الأرضِ، در زمین بروید. و چون کافران با مؤمنان مکه جفا کردند، خدای با مؤمنان عتاب کرد به ترک سیاحت و گفت: ألَمْ تَکُنْ أرضُ اللهِ واسعةً فَتُهاجِروا فیها.»[۱۳۰]

«و سیاحت را اصلی است: نخستین سائح، آدم علیه السلام بود که از دنیا به بهشت رفت و از بهشت به دنیا آمد. دیگر نوح علیه السلام بود که در کشتی نشست و هم عالم طواف کرد. دیگر ابراهیم علیه السلام بود که او را به منجنیق نهادند و به آتش انداختند. دیگر موسی علیه السلام بود که او را بر دریا بگذرانیدند. دیگر سلیمان علیه السلام بود که غدوها شهر و رواحها شهر. دیگر عیسی علیه السلام بود که خدای تعالی او را از بسیاری سیاحت مسیح نام کرد. و سیاحت محمد علیه‌السلام از این همه عجب‌تر که به شبی همهٔ دنیا بگشت و همهٔ آسمان بگشت و از عرش و کرسی بگذشت و با دوست مناجات کرد و به مکان خویش باز آمد.»[۱۳۱]

این خبر به چند واسطه که اول آنها ابو زرعه طاهر بن حافظ ابی الفضل مقدسی و آخرین آنها عبدالله است از حضرت رسول اکرم در *عوارف المعارف* سهروردی آمده که در رابطهٔ سیاحت با مسیح و دین آن، بی‌ارزش نیست:

«أخبَرَنا أبوزرعةَ طاهرُ بنُ الحافظِ أبی الفضلِ المَقدسیّ عَن... رَسولِ اللهِ صَلّی الله عَلیهِ و سَلَّم قالَ أحَبُّ شیءٍ إلی اللهِ الغُرَباءُ، قیلَ و مَنِ الغُرباءُ؟ قالَ الفرارُونَ بدینِهِم یَجتَمِعونَ إلی عیسی بنِ

۱۲۸. تفسیر *ابوالفتوح رازی*، ج ۱۰، ص ۷۵ - ۷۶.

۱۲۹. *تفسیر کبیر*، ج ۳۰، ص ۴۴ - ۴۵.

۱۳۰. *شرح تعرف*، ج ۱، ص ۵۵ - ۵۶.

۱۳۱. همان، ج ۱، ص ۵۶؛ نیز رک: ج ۳، ص ۹۴ - ۹۷.

مریمَ یومَ القیامةِ.»[۱۳۲]

امام محمد غزالی، برای ابراهیم بن ادهم لفظ «سیاحت» را به کار برده است، آن جا که می‌نویسد:

«سَمِعَ ابراهیمُ بنُ أدهمَ قائلاً یَقولُ و هو فی سیاحَةٍ و کانَ علیٰ جبلٍ:

کُلُّ شیءٍ مِنکَ مَغفُو رٌ سویٰ الاعراضِ عَنّا
قَدْ وَهَبْناکَ ما فا تَ فَهَبْ مافاتَ مِنّا

فاضْطَرَبَ و غُشِیَ عَلَیهِ الخ.»[۱۳۳]

در هر حال، لباس پشمینهٔ این سایحین در میان صوفیه باقی مانده و یکی از وسایل طعن بر صوفیه به تشبّه لباس آنان به رهبانان بوده است که مخالفان، این خرقه را به عنوان مسوح رهبان و علامت نصرانیّت می‌نامیده‌اند که از جمله، سه خبر که ابن جوزی در *تلبیس ابلیس* نقل می‌کند برای تایید این مطلب ذیلاً نقل می‌شود:

«أخبَرَنا یحیی بن ثابت بن بندار قالَ أخبَرَنا أبی نا الحسین بن علی الطباجیری نا احمد بن منصور البرسری ثنا محمد بن مخلد ثنا احمد بن منصور ثنا یزید السقاء رفیق محمد بن ادریس الانباری قالَ رَأیْتُ فَتیً علیهِ مُسُوحٌ، قالَ فَقُلْتُ لَهُ مَنْ لَبِسَ هذا مِنَ العُلماءِ، مَنْ فَعَلَ هذا مِنَ العُلماءِ، قالَ قد رَآنی بشرُ بنُ الحارثِ فَلَمْ یُنکِرْ عَلَیَّ. قالَ یزیدُ فَذَهَبْتُ إلی بشرٍ فَقُلْتُ لَهُ یا أبا نصرٍ رَأیْتُ فلاناً علیهِ جُبَّةُ مُسوحٍ فَأنکَرْتُ علیهِ فقالَ قد رَآنی أبونصر فَلَمْ یُنکِرْ عَلَیَّ. قالَ فَقالَ لی بشرُ لَمْ یَستَشیرْنی یا ابا خالدٍ لو قُلْتَ لَهُ لَقالَ لی لَبِسَ فلانٌ و لَبِسَ فلانٌ.»[۱۳۴]

«أخبَرَنا محمد بن عبدالباقی بن احمد نا حمد بن احمد الحداد نا ابو نعیم الحافظ ثنا ابو حامد بن جبلة ثنا محمد بن اسحاق ثنا اسمعیل بن ابی الحارث ثنا هارون بن معروف عن ضمرة قالَ سَمِعْتُ رَجُلاً یَقولُ قَدِمَ حَمّادُ بنُ أبی سلیمانَ البصرةَ فجاءَهُ فرقدُ السبخیُّ و علیهِ ثوبُ صوفٍ فَقالَ لَهُ حَمّادُ ضَعْ عَنْکَ نصرانیَّتَکَ هذِهِ.»[۱۳۵]

به چند واسطه، از ابو خالد، چنین نقل می‌کند:

«قالَ جاءَ عبدُالکریمِ ابو اُمیَّةَ الی أبی العالیةِ و عَلَیهِ ثیابُ صوفٍ. فَقالَ لَهُ ابوالعالیةِ إنّما هذِهِ ثیابُ

---

۱۳۲. *عوارف المعارف*، ج ۲، ص ۱۷.

۱۳۳. *احیاءالعلوم*، سنگی تهران، ج ٤، ص ۲٤۰.

۱۳٤. *تلبیس ابلیس*، ص ۱۹۷.

۱۳۵. همان، ص ۱۹۵.

الرُّهبان.»[۱۳۶]

با توجه به شواهد و دلایل مذکوره، شاید بتوان قبول کرد که مسیحیت، و به خصوص وضع و اداب نُسّاك و راهبان آن، در صوفیه که خالی از تعصب بوده و همهٔ ادیان را راه وصول به حق می‌پنداشته‌اند بی‌تأثیر نبوده است.[۱۳۷] و شواهد این مطلب و حسن نظر به همهٔ ادیان، در کتب محققین ﴿ صوفیه بسیار است. گلدزیهر می‌نویسد:

«در راهی که صوفی برای وصول به مقصد می‌پیماید، شریعت نقطهٔ ابتدا و شروع به حساب می‌آید و یکی از درجات و مراتب تهذیب نفس به شمار می‌رود...

«صوفیها کوشیده‌اند تا به جای اطاعت کورکورانه که از آن شك و توهّم و تصور و تفریط سر می‌زند، تربیت ذاتی را که زاهد به آن عمل می‌نماید و به وسیلهٔ آن خود را تربیت می‌کند برقرار سازند، و به جای تفریعهای دقیق مشکل ﴿ پر پیچ و خم که برای استدلالهای کلامی به کار می‌رود، فرو رفتن صوفی را در جوهر نفس و توجه به آن را برای آن که خود را از آلودگیهای ماده و پلیدیهای آن پاك کند معمول داشته ﴿ متداول نموده‌اند و انچه را که سبب و باعث عشق و محبت خداوندی می‌شود به عنوان این که وسیلهٔ زهد و معرفت و مجرد شدن انسان از ذات خود می‌شود در مقام و در درجهٔ اول وسایل رسیدن به مقامات روحانی قرار داده‌اند.»[۱۳۸]

«هر قدر که صوفیها از اسلام رسمی تقدیر کنند و آن را بستایند، باز بیشتر آنها دارای رفتار مشترکی هستند که برای از میان برداشتن و محو حدودی که میان ادیان ﴿ عقاید جدایی افکنده است می‌کوشند و در نظر آنها تمام این عقاید در برابر هدف نهایی و مقصود غایی که باید به آن واصل شد دارای یك ارزش نسبی می‌باشند، ﴿ اگر این ادیان و عقاید وسیلهٔ عشق الهی نشوند و این نتیجه از آنها گرفته نشود در آن وقت این ارزش نسبی را هم نخواهند داشت، زیرا همین عشق است که ممکن است مقیاس ثابت و متحدی برای پی بردن به ارزش ادیان قرار گیرد.»[۱۳۹]

شیخ ابوالعباس قصاب که از مشایخ صوفیه است گوید:

«دعوت صد و بیست واند هزار پیغامبر علیه‌السلام حق است، لیکن صفت خلق است، چون

---

۱۳۶. همان، ص ۱۹۶.

۱۳۷. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به *Vor Lesungen uber den Islam* اثر محقق بزرگ المانی گلدزیهر (Goldziher) که به نام *العقیدة و الشریعة فی الاسلام* به عربی ترجمه شده است.

۱۳۸. ترجمهٔ فارسی یك بخش از کتاب مذکور که از روی متن عربی برگردانده شده به وسیلهٔ خلیلی تحت عنوان *زهد و تصوف در اسلام*، ص ۹۹.

۱۳۹. *زهد و تصوف در اسلام*، ص ۱۰۱.

حقیقت نشان کند نه حق ماند نه باطل.»[۱۴۰]

دربارهٔ روابط حسنهٔ صوفیان با مسیحیان نیز مطالبی موجود است؛ از جمله:

«آورده‌اند که روزی شیخ قَدَّسَ‌الله روحَه العزیز در نشابور برنشسته می‌رفت. به در کلیسایی رسید. اتفاق را روز یکشنبه بود و ترسایان جمله در کلیسیا جمع شده بودند. جمله با شیخ گفتند ای شیخ می‌باید که ایشان را ببینیم. شیخ پای از رکاب بگردانید. چون شیخ در رفت، ترسایان پیش شیخ آمدند و خدمت کردند ▪ همه به حرمت پیش شیخ بیستادند و حالتها برفت. مقریان با شیخ بودند. یکی گفت ای شیخ دستوری هست تا آیتی بخوانند؟ شیخ گفت روا باشد. مقریان آیتی خواندند، ایشان را وقت خوش گشت و بگریستند. شیخ برخاست و بیرون آمد. یکی گفت اگر شیخ اشارت کردی، همه زنارها باز کردندی. شیخ گفت ما ایشان را زنّار برنبسته بودیم تا بازگشاییم.»[۱۴۱]

محیی‌الدین بن عربی می‌گوید:

لقَد صارَ قَلبی قابِلاً کُلَّ صورَة — فَمَرْعَیً لِغِزْلان، و دَیرٌ لِرُهْبان
و بیتٌ لِأوثان، و کَعبةُ طائفٍ — ▪ ألواحُ توراة و مَصْحَفُ قُرآن
أُدینُ بِدینِ الحُبِّ أنّیٰ تَوَجَّهَتْ — رَکائبُهُ فَالدِّینُ دینی و ایمانی

دل من آن سان گردید که هر صورتی را می‌پذیرد. چراگاه آهوان و دیر راهبان، بتخانهٔ بت‌پرستان و کعبهٔ پویندگان، الواح تورات و مصحف قرآن است. من به دینِ عشق در آمده‌ام، ▪ هر کجا مرکب عشق برود پیروی می‌کنم، که دین عشق دین و ایمان من است.

مولوی می‌فرماید:

عاشقان را هر زمان سوزیدنی است — بر دو ویران خراج عشر نیست
گر خطا گوید ورا جانی مگو — گر شود پر خون شهیدان را مشو
خون شهیدان را ز آب اولی تر است — این خطا از صد صواب اولی تر است
در درون کعبه رسم قبله نیست — چه غم ار غواص را پاچیله نیست
تو ز سرمستان قلاوزی مجو — جامه‌چاکان را چه فرمایی رفو
ملت عشق از همه دینها جداست — عاشقان را ملت و مذهب خداست
لعل را گر مهر نبود باك نیست — عاشق از دریای غم غمناك نیست

۱۴۰. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ۱۴۷.

۱۴۱. *اسرار التوحید*، ص ۲۲۶.

و هم او گوید:

در شکستن دل خیال معشوق ماست / رفتن به طواف کعبه در عین خطاست

گر کعبه از او بوی ندارد کنشت است / با بوی وصال او کنشت کعبهٔ ماست

شیخ عطار هم در تذکرة الاولیاء چنین آورده است:

«ابوالعباس گفت: ای فرزند، صد و بیست و چهار هزار پیغمبر که آمدند مقصود همه یک سخن بود. گفتند با خلق بگویید که الله یکی است و او را شناسید و [illegible] کسانی که این معنی [illegible] می‌گفتند این کلمه گفتند و این کلمه [illegible] و از آن گفتن مستغنی شدند و در این کلمه مستغرق گشتند.»[142]

و شعر این سخن است آنچه حافظ فرموده:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند[143]

*

فرق [illegible] مسجد و میخانه وصال [illegible] / جز این خیال ندارم خدا گواه من است[144]

نظر و نتیجهٔ حاصله از مجموعهٔ اقوال دربارهٔ کلمهٔ «صوفی»

به عقیدهٔ [illegible] رعایت حال اهل صفه و تشبیه حال صوفیان اولیه که به رعایت اصول و [illegible] اسلامی [illegible] و چنین صلاح می‌دیدند که همه چیز را به قرآن و حدیث یا [illegible] که اگر چه اشتقاق «صوفی» از نظر لفظ از «صفه» درست [illegible] از نظر معنی [illegible] صوفیان [illegible] به اعمال اهل صفه که کناره‌گیری از جهان و [illegible] نظر داشته‌اند چنان که عزالدین محمود کاشانی [illegible] خانقاه [illegible] به اصحاب صفه دانسته و چنین می‌نویسد:

«خانقاه [illegible] که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول صلی الله علیه وسلم [illegible] [illegible] مقامی بود در مدینه محل سکون و مجمع فقرای صحابه رسول علیه الصلاة والسلام [illegible] بجز در آن جا [illegible] اقامت نمودی، و اگر کسی به مدینه [illegible] و

۱۴۲. [illegible]
۱۴۳. [illegible]
۱۴۴. [illegible]

آشنایی نداشتی که بدو فرود آید به صفه نزول کردی، چنان که از طلحه[۱۴۵] روایت است که کانَ الرَّجُلُ اِذا قَدِمَ المَدینةَ و کانَ لَهُ بِها عَریفٌ یَنْزِلُ علیٰ عَریفِهِ فَاِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُ بِها عَریفٌ نَزَلَ الصُّفَّةَ و کُنْتُ فی مَنْ نَزَلَ الصُّفَّةَ.»[۱۴۶]

این خبر را، حافظ ابو نعیم اصفهانی، به چند واسطه از ابی حرب بن ابی الاسود دؤلی از طلحة بن عمرو روایت کرده است.[۱۴۷]

و شیخ الاسلام عمر سهروردی، در باب چهاردهم چنین می‌نویسد:

«فی مُشابَهَةِ أهلِ الرِّباطِ بأهلِ الصفَّةِ قالَ اللهُ تَعالی: لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ عَلیٰ التَّقْویٰ مِنْ اَوَّلِ یومٍ أحَقُّ أنْ تَقُومَ فیهِ فیهِ رِجالٌ یُحِبُّونَ أنْ یَتَطَهَّرُوا واللهُ یُحِبُّ المُطَّهِّرینَ.[۱۴۸] هذا وصفُ أصحابِ رسولِ اللهِ صلّی اللهُ عَلیهِ وسلَّم قبلَ لَهُم ماذا کُنْتُم تَصنَعُونَ حَتّی أثنیٰ اللهُ عَلَیکُم بهذا الثناءِ قالُوا کُنّا نَتبعُ الماءَ الحجرَ... وهذا و أشباهُ هذا مِنَ الآدابِ وظیفةُ صوفیَّةِ الرُّبطِ یُلازِمُونَهُ و یَتَعاهَدُونَهُ و الرِّباطُ بیتُهُم و مَضْرِبُهُم و لِکُلِّ قومٍ دارٌ و الرِّباطُ دارُهُم و قَد شابَهُوا أهلَ الصفَّةِ فی ذلکَ.»[۱۴۹]

در *اسرار التوحید*، شواهد ذیل قابل اعتناست:

«شیخ ابوبکر مؤدب را گفت برخیز و دوات و کاغذ بیار تا از رسوم و عادات خانقاهیان فصلی بگوییم، چون بیاورد، گفت بنویس و بدان که اندر عادت و رسوم خانقاهیان ده چیز است که بر خود فریضه دارند به سنّت اصحاب صفه رَضِیَ‌الله عَنْهُم، و اهل خانقاه را صوفی از آن گویند که صافی باشند و به افعال اهل صفّه مقتدی باشند.»[۱۵۰]

حتی در خانقاه صفه ساختن و گفتن که باید با اهل صفّه زیست هم بی‌نسبت و بی‌نظر با اهل صفهٔ رسول اکرم نباید باشد.

«شیخ گفت قَدَّسَ‌الله روحَهُ العَزیز پیر بوالفضل دست ما بگرفت و در خانقاه برد، در صفّه، چون بنشستیم...»[۱۵۱]

«شیخ احمد که در خانقاه سراوی بود، صومعه‌ای داشت در آن خانقاه که آن را اکنون خانهٔ شیخ

---

۱۴۵. طلحة بن عمرو بصری، از اصحاب صفه است.

۱۴۶. *مصباح الهدایه*، ص ۱۵۳.

۱۴۷. *حلیةالاولیاء*، ج ۱، ص ۲۷۴.

۱۴۸. ۱۰۸/۹. و آغاز آن چنین است: لاتَقُمْ فیهِ اَبَداً لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ...

۱۴۹. *عوارف المعارف*، ص ۲۲۴.

۱۵۰. *اسرار التوحید*، ص ۳۳۰.

۱۵۱. همان، ص ۲۵.

گویند، سر از این صومعه بیرون کرد و جمعی را که در صفّهٔ صومعه نشسته بودند گفت هر که را که می‌باید که شاهباز طریقت را ببیند اینك می‌گذرد، به پیسمه باید شد تا او را آن جا دریابد.»[١٥٢]

«و بدان که پدر شیخ ما را قَدَّسَ‌الله روحَـهُ العـزیز بوالخیر خـواندندی و در میهنه به ابو بوالخیر گفتندی، ■ او عطّار بوده است، و مردی با ورع و دیانت، و از شریعت و طریقت به آگاهی، و پیوسته نشست او با اهل صفّه و اصحاب طریقت بوده است.»[١٥٣]

«شیخ گفت یك شب جماعت خفته بودند و درهای خانقاه بسته و درهای شـارستان بسـته و ما با پیر ابوالفضل بر سر صفّه نشسته، سخنی می‌رفت در معرفت. مسئله مشکل شد.»[١٥٤]

شرح تعرف، در این باره چنین می‌نویسد:

«اصل مذهب تصوف از این جـا گرفته‌اند: اعراض کردن از دنیا و با خلق خصـومت ناکردن و به یافته قناعت کردن و نایافته طلب ناکردن و بر توکّل زیستن و بر خدای خویش از بهر نفس اعتراض ناکردن ■ از وطن و اهل و دوستان بریدن، و این همه صـفات اصـحاب صـفّهٔ پیغمبر اسـت علیه السلام. در اصل صوفیان بر این طریق بوده‌اند، ■ این طریق اصـحاب صـفهٔ پیغمبر علیه السـلام است، ایشان را صفّی و صوفی خواندند.»[١٥٥]

و دربارهٔ این جمله «فی حیوته اهل صفّة» چنین می‌نویسد:

«ایشان در زندگانی پیغمبر علیه السلام اهل صـفّهٔ او بوده‌اند، و این اصـلی اسـت در شـرف فقرا.»[١٥٦]

«چون صفت ایشان صفت اهل صفّه بود و لباس ایشان لباس اهل صفه بود، به این معنی ایشان را صوفی خواندند، که هر که بر راه قومی برود و خود را بر ایشان مانند کند از جملهٔ ایشان بود، چنان که می‌گوید پیغمبر علیه السلام: مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فهوَ مِنْهُم و مَنْ کَثَّرَ سوادَ قومٍ فَهُوَ مِنْهُم.»[١٥٧]

با توجه به مطالب مذکوره ■ عنایت به این امر که اهل صـفّه پشـمینه‌پوش بوده‌اند و صـوفیان نیز پشمینه‌پوشی را شعار خود قرار داده‌اند، شاید بتوان کلمهٔ «صوفی» را لفظ جامعی شـمرد که نمایندهٔ ظاهر ■ عنوان باطن است؛ یعنی از لحاظ لفظی منسوب به «صوف» به معنی پشـم و از سـاخته‌های

١٥٢. همان، ص ٤٦.

١٥٣. همان، ص ١٥.

١٥٤. همان، ص ٢٨.

١٥٥. شرح تعرف، ص ٣٥ ـ ٣٦.

١٥٦. همان، ص ٣٨.

١٥٧. همان، ص ٦٢.

ایرانیان و از لحاظ معنوی به صوف‌پوشان،که بدین لباس اصحاب صفّه پیش از همه علمند. بنابر این، چون پشمینه‌پوشی صوفیان اصولاً و با مقدماتی که سابقاً گذشت محتاج به ذکر شواهد نیست، دربارهٔ پشمینه‌پوشی اهل صفّه و بعضی اصحاب شواهدی نقل می‌شود: از جمله:

حافظ ابو نعیم اصفهانی، دربارهٔ اصحاب صفّه، می‌نویسد:

«و کانَ عَلَیْهِم جِبابُ الصُّوفِ لَمْ یَکُنْ عِنْدَهُم غَیْرُها.»[۱۵۸]

ابو نصر سراج صاحب *اللمع*، در باب صفت اهل صفّه، می‌نویسد:

«قالَ ابو موسی الاَشعریُ رَضِیَ‌الله عَنهُ کانَ یُشبِهُ رایحتُنا رایحةَ الشاةِ مِنْ لُبسِ العَباءِ.

«و فی الخَبَرِ انَّ سَلمانَ رَضِیَ‌الله عَنهُ زارَ أبا الدَّرداءِ رَضِیَ‌الله عَنهُ مِنَ العِراقِ اِلی الشّامِ راجِلاً و عَلَیْهِ کساءٌ غَلیظٌ مَضمومَ الرّأسِ شاحِباً فقیلَ لَهُ شَهرتَ نَفسَکَ فَقالَ الخَیْرُ خیرُ الآخرةِ و اِنَّما أنا عَبدٌ ألبَسُ کَما یَلْبَسُ العَبیدُ فاذا اُعْتِقْتُ لَبِسْتُ جُبّةً لاتبلاءِ مَحاسِنِها.»[۱۵۹]

صاحب *طرائق الحقائق*، پس از ذکر نام چند تن از اصحاب صفّه، می‌نویسد:

«کانَ هؤُلاءِ أزْهَدَهُم و أعْلَمَهُم و أعْمَلَهُم بالکتابِ والسنّةِ فی عَهدِ رَسولِ اللهِ لأنَّهُم کانُوا یَلْبَسُونَ الصُّوفَ و خاطُوا ثیابَهُم بالاَغصانِ الدّقیقةِ مِنَ الشَّجَرِ.»[۱۶۰]

این آیه در سورهٔ کهف، بنا به نقل *طرائق* و *تفسیر مجمع‌البیان* و *اللمع*(ص ۱۳۳)، دربارهٔ اهل صفّه نازل شده:

«واصبِرْ نَفْسَکَ معَ الّذینَ یَدْعُونَ رَبَّهُم بالغَداوةِ والعَشِیِّ یُریدُونَ وَجْهَهُ و لا تَعْدُ عَیْناکَ عَنْهُم تُریدُ زینَةَ الحَیوةِ الدُّنیا و لا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِکْرِنا واتَّبَعَ هَواهُ و کانَ اَمْرُهُ فُرُطاً. و قُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّکُم فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْ مِنْ و مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ اِنّا أعْتَدْنا لِلظّالِمینَ ناراً أحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها و اِنْ یَسْتَغیثُوا یُغاثُوا بماءٍ کالمُهْلِ یَشْوی الوُجُوهَ بِئسَ الشَّرابُ و ساءَتْ مُرْتَفَقاً.»[۱۶۱]

تفسیر مجمع البیان، می‌نویسد که این آیه دربارهٔ سلمان و گروه دیگر از اصحاب پیغمبر که جزو اهل صفّه‌اند نازل شده به علت این که عیینه بن حصین و اقرع ابن حابس و... نزد رسول اکرم آمده اظهار می‌دارند اگر این پشمینه‌پوشان را که بوی پشم گوسفندشان ما را می‌آزارد از خود دور کنی ما با تو خواهیم نشست و اوامر تو را گردن خواهیم گذاشت، چه تنها چیزی که ما را از آمدن نزد تو بازمی‌دارد وجود اینان است، و در این هنگام آیهٔ مذکور نازل شد، پس پیغمبر برخاست و وقتی آنان

۱۵۸. *حلیةالاولیاء*، ج ۱، ص ۳۴۵.

۱۵۹. *اللمع فی التصوف*، ص ۱۳۳ - ۱۳۵.

۱۶۰. *طرائق الحقائق*، ص ۵۹.

۱۶۱. ۲۸/۱۸ و ۲۹.

را که در آخر مسجد به ذکر خدای تعالی مشغول بودند یافت فرمود سپاس خدای را که مرا نمیراند تا به من امر کرد با مردانی از امتم به سر برم، زندگانی و مرگ من با شما خواهد بود. عین عبارت *مجمع‌البیان* چنین است:

«نَزَلَتِ الآیةُ الاولیٰ فی سلمانَ و ابی ذرَ و صُهَیبٍ و عَمار و خَبابٍ و غیرِهِم مِن فُقَراءِ أصحابِ النبیِّ(ص) و ذلك انَّ المُؤَلَّفَةَ قلوبُهُم جاءوا اِلی رَسولِ اللهِ(ص) عیینةُ بن الحصینِ و الاقرعُ بن حابسٍ و ذووهم فقالُوا یا رَسولَ‌اللهِ اِنْ جَلَسْتَ فی صَدرِالمَجلسِ و نَحَّیْتَ عَنّا هؤلاءِ و أرواحَ صَنانِهِم و کانَتْ عَلَیْهِم جِبابُ الصُّوفِ جَلَسْنا نَحنُ اِلَیْكَ و أخَذْنا عَنكَ فَلا یَمْنَعُنا مِن الدُّخُولِ عَلَیكَ اِلاّ هؤلاءِ. فَلَمّا نَزَلَتِ الآیَةُ قامَ النَبیُّ یَلْتَمِسُهُم فَأصابَهُم فی مُؤَخَّرِ المَسجِدِ یَذْکُرُونَ اللهَ عَزَّ و جَلَّ، فَقالَ الحَمدُلِله الَّذِی لَم یُمِتْنِی حَتّی أمَرَنی أنْ اصْبِرَ نَفْسِی مَعَ رِجالٍ مِنْ اُمّتی مَعَکُمُ المَحیا و مَعَکُمُ المَماتُ.»[۱۶۲]

تفسیر شبر(ص ۶۱۶) نیز اشاره‌ای دارد که این آیه به مناسبت درخواست طرد فقرای مسلمین (اصحاب صفّه) نازل شده.

مرحوم دکتر غنی، در این باره چنین می‌نویسد:

«لغت «صوفی» که در اول به مناسبت آن که عادتاً لباس زُهّاد صوف یعنی از پشم بوده پیدا شده بعدها مترادف با لغت «عارف» شده است اعم از این که آن عارف لباس پشمی بپوشد یا نپوشد، به طوری که در لغت عرب اصطلاح «لبس الصوف» به معنی «عارف شدن» و در زمرهٔ فقرا و صوفیه در آمدن است، مثل آن که در فارسی هم اصطلاح «پشمینه‌پوش» عیناً به همان معنی است و از مترادفات «صوفی» و «عارف» و «درویش» است.»[۱۶۳]

شیخ نورالدین علی بن محمد بن احمد المالکی الشهیر بابن الصباغ که در سنهٔ ۸۵۵ وفات کرده، در تالیف خود موسوم به *الفصول المهمه فی معرفة الائمه*، در فصل مربوط به حضرت رضا(ع) ، به سند معتبر، روایتی ذکر کرده است که نشان می‌دهد مردم و به خصوص صوفیه خشن‌پوشی را لازمهٔ پیشوایی و نشانهٔ دینداری می‌دانسته‌اند، و عین آن چنین است:

«و دَخَلَ عَلیٰ علیِّ بنِ موسی الرِّضا بنیشابورَ قومٌ مِنَ الصوفیّةِ فَقالُوا انَّ أمیرَ المُؤمنینَ المَأمونَ لَمّا نَظَرَ فیما وَلّاهُ مِنَ الامورِ فَرَآکُم أهلَ البیتِ أولیٰ مَنْ قامَ بأمرِ النّاسِ ثُمَّ نَظَرَ فی أهلِ البیتِ فَرَآكَ أولیٰ بالنّاسِ مِن کُلِّ واحدٍ مِنهُم فَرَدَّ هذا الأمرَ اِلَیْكَ والامامةُ تَحتاجُ اِلی مَن یَأکُلُ الخَشِنَ و یَرکَبُ الحِمارَ و یَعودُ المَریضَ و یُشَیِّعُ الجَنایزَ، قالَ و کانَ الرِّضا مُتَّکِئاً فَاسْتَویٰ جالساً ثُمَّ قالَ کانَ یوسفُ

۱۶۲. به نقل از: *طرائق الحقائق*، ص ۶۰.

۱۶۳. *تاریخ تصوف*، ج ۲، ص ۴۵ - ۴۶.

عَلَیهِ السَّلامُ ابنُ یَعقوبَ نَبیاً فَلَبِسَ أقبیةَ الدِّیباجِ المُزَوَّرَةِ بالذَّهَبِ والقُباطیُّ المَنسُوجَةَ بالذَّهَبِ و جَلَسَ علیٰ مُتَّکآتِ آلِ فرعونَ و حَکَمَ و أمَرَ و نَهیٰ و انَّما یُرادُ مِنَ‌الامامِ قِسطُ و عَدلُ اِذا قالَ صَدَقَ و اِذا حَکَمَ عَدَلَ و اِذا وَعَدَ أنجَزَ اِنَّ اللهَ لَمْ یُحَرِّمْ مَلبوساً ولا مطعَماً، و تَلا قولَهُ تَعالیٰ: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زینَةَ‌اللهِ الَّتی اَخرَجَ لِعِبادِهِ والطَّیِّباتِ مِنَ الرِّزقِ.»[۱۶۴]

دربارهٔ ابوحنیفه، آورده‌اند که:

«نقل است که توجه به قبلهٔ حقیقی داشت و روی از خلق بگردانید و صوف پوشید.»[۱۶۵]

«با علی بن موسی الرضا رَضِیَ‌الله عَنه به نیشابور آمد. هر دو به هم در کجاوه‌ای بودند بر یك اشتر و اسحق بن راهویه الحنظلی مهار شتر می‌کشید. به نیشابور رسیدند، به میان شهر برآمد کلاهی نمدین بر سر و پیراهنی از پشم در بر و خریطه‌ای پر کتاب بر کتف نهاده.»[۱۶۶]

«نقل است که صادق را دیدند که خزی گرانمایه پوشیده بود. گفتند یا ابنَ رَسولِ اللهِ لَیسَ هذا مِنْ زِیُّ أهلِ بَیْتِكَ. دست آن کس بگرفت و در آستین کشید. پلاسی پوشیده بود که دست را خلیده می‌کرد. گفت: هذا لِلْحَقِّ و هذا لِلْخَلقِ.»[۱۶۷]

مرحوم دکتر غنی، دربارهٔ این که پشمینه‌پوشی شعار زهّاد و مرتاضین قرون اول اسلام بوده است، پس از ذکر اقوال مختلفه دربارهٔ وجه اشتقاق «صوفی» می‌نویسد:

«حاصل آن که نزدیك‌ترین قولها به عقل و منطق و موازین لغت، این است که «صوفی» کلمه‌ای است عربی و مشتق از لغت «صوف» یعنی پشم، و وجه تسمیهٔ زهّاد و مرتاضین قرون اولیهٔ اسلام به صوفی آن است که لباس پشمینهٔ خشنی می‌پوشیده‌اند.»[۱۶۸]

راجع به پلاس‌پوشی و پشمینه‌پوشی در مبحث «خرقه» به حد ممکن بحث شده است، و این جا برای تأیید مطلب بالا چند شاهد از *تذکرة الاولیاء* و غیر آن نقل و به این بحث پایان داده می‌شود:

هندو شاه بن نخجوانی[۱۶۹] صاحب کتاب *تجارب السلف*، در مورد خلفای راشدین و امام حسن که دولت آنان را دولت اول می‌نامد، چنین می‌نویسد:

---

۱۶۴. *الفصول المهمة فی معرفة الائمه*، تهران، ص ۲۶۹.

۱۶۵. *تذکرة الاولیاء*، ص ۱۶۹، ذکر امام ابوحنیفه.

۱۶۶. همان، ص ۱۹۹، ذکر محمد بن اسلم طوسی.

۱۶۷. همان، ص ۱۱.

۱۶۸. *تاریخ تصوف*، ج ۲، ص ۴۵.

۱۶۹. هندو شاه بن سنجر بن عبدالله الصاحبی الکیرانی که کتاب *تجارب السلف* را به نام نصرةالدین احمد بن یوسف شاه از اتابکان لر بزرگ (۶۹۵ - ۷۳۰) کرده و تاریخ تالیف کتاب آن ۷۲۴ است.

«این دولت، نه از طراز دولتهای دنیوی بود. چه، زیّ و لباس مثل انبیا داشتند و سیرت و طریقت اولیا، اما فتوح ایشان فتوح ملوك و سلاطین بزرگ بود. جامه‌های خشن پوشیدندی و در مطاعم تقلیل داشتندی.»[۱۷۰]

هم او دربارهٔ عبدالله بن عمر می‌نویسد:

«در زهد و عبادت و ریاضت از خشونت ملبس و قلّت مطعم و مکارم اخلاق، یگانهٔ جهان بود.»[۱۷۱]

شیخ عطار، چنین آورده:

«چون پاره‌ای از شب بگذشت، در مسجد گشاده شد، پیری درآمد پلاس پوشیده و چهل تن در قفای او هر یك پلاس پوشیده.»[۱۷۲]

«گفت زهد در دنیا نه پلاس پوشیدن است و نه نان جوین خوردن است ولکن دل در دنیا نابستن است و امل کوتاه کردن است.»[۱۷۳]

«گفت پلاسداران بسیارند، دل می‌باید، جامه چه سود کند، که اگر به پلاس داشتن و جو خوردن مرد توانستی گشتن، خر بایستی که مرد بودندی، که همه پلاس را دارند و جو خورند.»[۱۷۴]

در ذکر اویس قرنی می‌نویسد:

«فاروق او را دید گلیمی اشتری بر خود فرا گرفته سر و پای برهنه توانگری هیجده هزار عالم در تحت آن گلیم دید.»[۱۷۵]

بحثی دربارهٔ نخستین صوفی

جامی، در *نفحات الانس*، در شرح حال ابوهاشم صوفی از صوفیهٔ قسمت اخیر قرن دوم هجری، می‌نویسد:

«اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود و پیش از وی کسی را به این نام نخوانده بودند.»[۱۷۶]

---

۱۷۰. *تجارب السلف*، ص ۱۶.

۱۷۱. همان، ص ۲۳.

۱۷۲. *تذکرةالاولیاء*، ص ۸۸، ذکر ابراهیم ادهم.

۱۷۳. همان، ص ۱۶۰، ذکر سفیان ثوری.

۱۷۴. همان، ص ۱۹۰، ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی.

۱۷۵. همان، ص ۱۶.

۱۷۶. *نفحات الانس*، ص ۳۱.

ماسینیون، مقاله‌ای دربارهٔ تصوف در *دایرة المعارف اسلامی* نوشته که ترجمهٔ قسمتی از آن راجع به موضوع مانحن فیه به نقل از *تاریخ تصوف در اسلام*، چنین است:

«کلمهٔ «صوفی» برای اولین بار، در قسمت اخیر قرن دوم هجری، با جابر بن حَیّان که طریقهٔ تزهّد خاصی داشته، و ابوهاشم کوفی عارف معروف، دیده می‌شود. کلمهٔ جمع «صوفیه» به مناسبت بلوای مختصری که در اسکندریه واقع شده یعنی در سال ۱۹۹ هجری در ضمن ذکر آن حادثه دیده می‌شود و نیز در همان حدود در آثار محاسبی[۱۷۷] و جاحظ [۱۷۸] نامی از فرقهٔ نیمه شیعی عارفانه‌ای که در کوفه تأسیس شده و آخرین پیشوای آن فرقه عبدك الصوفی بود به نظر می‌رسد.

«عبدك الصوفی در حدود ۲۱۰ هجری در بغداد مرده است، و او مردی منزوی و زاهد بود و اول کسی است که به لقب «صوفی» ملقب شده است، و در آن ایام، این لفظ بر بعضی زهّاد شیعهٔ کوفه و نیز بر یك دسته مردمی که مانند آنها بوده‌اند از قبیل شورشیان اسکندریه در سال ۱۹۹ اطلاق شده است. چون عبدك گوشت نمی‌خورده، بعضی از معاصرین، او را از زنادقه محسوب می‌داشته‌اند.

«در قرون اول، سالکین طریقت، به اسم «صوفیه» معروف نبودند، و لفظ «صوفی» در قرن سوم معروف شد، و اول کسی که در بغداد به این نام معروف شد عبدك صوفی است که از بزرگان مشایخ و قدمای آنهاست و او قبل از بشر بن حارث حافی متوفی در سنهٔ ۲۷۷ و نیز قبل از سری سقطی متوفی [۱۷۹] در سنهٔ ۲۲۵ است. بنابر این، کلمهٔ «صوفی» که در ابتدا در کوفه شایع شده، قریب پنجاه سال بعد، اهمیت فوق‌العاده پیدا کرده. زیرا در این تاریخ، مقصود از «صوفیه» جامعهٔ عرفای عراق بود در مقابل «ملامتیه» که عبارت بوده‌اند از عرفای خراسان، و از قرن چهارم به بعد دیگر این حد از میان رفته و مقصود از «صوفیه» همهٔ عرفای مسلمین بوده‌اند.»[۱۸۰]

و هم *دایرة المعارف اسلامی*، دربارهٔ مبادی تصوف شرحی می‌نویسد که ترجمهٔ آن با حذف و تلخیص چنین است:

تصوف اسلامی، در میان صحابه، دو منادی دارد: ابوجهر ▪ حذیفه (در مورد اویس ▪ صهیب درست به اثبات نرسیده است) و بعد نسّاك و زهّاد و بکاؤون و قصّاص آمدند. در آغاز، دسته‌های جداگانه وجود داشت، و سرانجام به دو مکتب که مرکز آنها در بین‌النهرین نزدیك صحرای عربستان بود تقسیم شدند: از این مکتب، یکی در بصره و دیگری در کوفه قرار داشت. در بصره، مهاجرین

---

۱۷۷. متوفی در ۲۴۳ (*نفحات‌الانس*).

۱۷۸. متوفی در ۲۵۵ (ابن خلکان).

۱۷۹. به ضبط ابن خلکان ▪ جامی، تاریخ وفات سری سقطی سال ۲۵۳ بوده است.

۱۸۰. *تاریخ تصوف در اسلام*، ص ۴۲.

عرب که از نژاد تمیمی و به طبع واقع‌بین و منتقد و سخندان و در شعر واقع‌گوی و ناقد حدیث و متسنّن با تمایلات معتزلی و قدری بودند، پیشوایان و آموزگارانی نظیر حسن بصری، مالك دینار، فضل الرقاشی... و عبدالواحد بن زید(۱۷۷) در تصوف داشتند. مهاجرین عرب کوفه که از نژاد یمنی ایدآلیست و به طبع معتقد به سنن و آداب، افلاطونی‌مشرب در شعر، ظاهری در حدیث، و شیعی با تمایلات مرجئه بودند، معلمینی در تصوف نظیر ربیع بن خاتم و ابو اسرائیل مولایی و جابر ابن حیان ▪ کلیب الصیداوی و منصور بن عمار و ابوالعتاهیه ▪ عبدك داشتند. سه نفر اخیر، عمر خود را در بغداد پایتخت امپراتوری اسلام گذراندند که بعد از سال ۲۵۰ به مرکز جنبش صوفیانه تبدیل شد. این تاریخ زمانی است که نخستین انجمنهای بحث مذهبی افتتاح شد ▪ سخنرانیهایی دربارهٔ تصوف در مساجد ایراد گردید، و اولین مرحله‌ای بود که مخالفت متشرّعه با صوفیه علنی شد، ▪ محاکمهٔ ذوالنون مصری (۲۴۰) و نوری و ابوحمزه و حلاج در حضور قضات بغداد در همین زمان به وقوع پیوست.

آنچه ابونصر سراج در این باب می‌نویسد، نظر ماسینیون را از اعتبار می‌اندازد:

«و قَوْلُ القائِلِ انَّهُ اسمٌ مُحدثٌ أحْدَثَهُ البَغدادیُّونَ فَمحالٌ لأنَّ فی وقتِ الحَسَنِ البَصریُّ رَحِمَهُ‌اللهُ کانَ یُعرَفُ هذا الاسمُ و کانَ الحَسَنُ قَد أدرَكَ جَماعةً مِن أصحابِ رَسولِ اللهِ صلعم و رَضیَ عَنهم ▪ قد رُوِیَ عَنهُ انَّهُ قالَ رَأیتُ صُوفیّاً فی الطُّوافِ فَأعطَیتُهُ شیئاً فَلَمْ یَأخُذْ، ▪ قالَ مَعی أربعةُ دَوانیقَ فَیَکْفینی ما مَعی. ▪ رُوِیَ عَن سفیان الثوری[۱۸۱] رَحِمَهُ‌اللهُ انَّهُ قالَ لَوْلا أبوهاشم الصوفیُّ ما عَرَفْتُ دقیقَ الریاءِ.»[۱۸۲]

جاحظ (متوفی ۲۵۵) هم ابوهاشم صوفی را جزو نُسّاك صوفیه در باب «ذکرُ النسّاكِ و الزهّادِ من أهلِ البَیانِ» ذکر می‌کنند:

«و أسماءُ الصوفیّةِ مِنَ النسّاكِ مِمَّنْ یُجیدُ الکَلامَ «کلاب» ▪ کلیب و هاشم الاوقص و ابوهاشم الصوفی و صالح بن عبدالجلیل.»[۱۸۳]

صاحب *طرائق الحقائق* می‌نویسد:

«در مجلد اول *تاریخ کامل* ابن اثیر، در ضمن ترجمهٔ نوح، شمه‌ای از حال افریدون پادشاه ذکری نموده و می‌گوید اول کسی که او را صوفی نام نهاده‌اند اوست، چنان که بعضی را گمان آن است که

---

۱۸۱. سفیان ثوری، در سال ۱۶۱ در بصره وفات یافته است. (نفحات‌الانس)

۱۸۲. *اللمع فی التصوف*، ص ۲۲؛ *عوارف المعارف*، ص ۱۵۲ - ۱۵۳.

۱۸۳. *البیان و التبیین*، ص ۲۳۲.

نوح و ذوالقرنین همان است.»[۱۸۴]

در باب چهل و چهارم *قابوسنامه*، مذکور است که اول کسی که اصل این طریقت نهاد عزیر پیغامبر بود تا به صفای بدان جای رسید که جهودان او را پسر خدای خواندند.[۱۸۵]

عبدالرحمن بن خلدون مغربی نیز شهرت نام صوفیّه را در قرن دوم و بعد از آن می‌داند و تحت عنوان «علم التصوف» پس از چند سطر، چنین می‌نویسد:

«... فَلَمّا فَشا الاقبالُ عَلیٰ الدُّنیا فی القَرْنِ الثانی ‌و ما بَعدَهُ و جَنَحَ النّاسُ اِلیٰ مُخالَطَةِ الدُّنیا اِخْتَصَّ المُقبِلونَ عَلی العِبادَةِ باسمِ الصوفیَّةِ و المتصوِّفَةِ.»[۱۸۶]

سهروردی، در این باره، چنین می‌نویسد:

«و قیلَ لَمْ یُعرَفْ هذا الاسمُ اِلی المائَتَیْنِ مِنَ الهِجرةِ العَرَبیَّةِ.»[۱۸۷]

محمد بن علی بن عطیه مکی می‌نویسد نخستین کسی که اسرار تصوف را از پیغمبر آموخت حذیفة بن یمان[۱۸۸] بود. حسن بصری (متوفی ۱۱۰) از او فرا گرفت. و جای دیگر می‌نویسد:

«کانَ الحَسَنُ رَضِیَ‌اللهُ عَنهُ أوَّلَ مَنْ أنهجَ سَبیلَ هذا العلمِ و فتقَ الألسُنَةَ بهِ و نَطَقَ بمَعانیهِ و أظهَرَ أنوارَهُ و کَشَفَ بهِ قناعَهُ ‌و کانَ یَتَکلَّمُ بکلامٍ لَمْ یَسمعوهُ مِنْ أحَدٍ.»[۱۸۹]

همچنین می‌نویسد:

«والحَسَنُ رَحِمَهُ‌اللهُ هوَ اِمامُنا فی هذا العِلمِ الَّذی نَتَکلَّمُ بهِ، أثَرَهُ نَقفُو و سَبیلَهُ نَتْبَعُ و مِنْ مِشکوٰتِهِ نَستَضیءُ.»[۱۹۰]

به نظر می‌رسد که این دو قول با هم مباینتی ندارد. زیرا ممکن است حذیفه نخستین تعلیم‌گیرنده و حسن بصری نخستین مروّج تصوّف بوده باشد.

تعریف صوفی از نظر بزرگان تصوف

مشایخ صوفیه، هر یك، صوفی را از نظری و از سر حالتی تعریف کرده‌اند که جمع‌آوری همهٔ آن

۱۸۴. *طرائق الحقائق*، ج ۱، ص ۱۵۱.

۱۸۵. *قابوسنامه*، ص ۳۰۱.

۱۸۶. *مقدمهٔ ابن خلدون*، ص ۳۲۸.

۱۸۷. *عوارف المعارف*، ص ۱۵۳. برای مزید اطلاع، رك: *تاریخ التصوف الاسلامی*، ص ۶۳ - ۶۵.

۱۸۸. به نقل *صفة الصفوه* (ج ۱، ص ۲۵۲) چند ماه پس از قتل عثمان درگذشت.

۱۸۹. *قوت القلوب*، ج ۱، ص ۳۰۵.

۱۹۰. همان، ص ۳۰۴.

تعاریف از حوصلهٔ این مختصر بیرون و به کتابی جداگانه نیازمند است و در این جا فقط چند تعریف که جالب‌تر و جامع‌تر است و صوفی را از جهات مختلفه می‌نمایاند بر سبیل نمونه آورده می‌شود.

شبلی گوید:

«الصوفیُ لایَریٰ فی الدّارینِ معَ‌اللهِ غیرَ اللهِ، صوفی آن بود که اندر دو جهان هیچ نبیند به جز خدای عزّ و جلّ، و در جمله هستی بنده غیر بود، و چون غیر نبیند، خود را نبیند و از خود به کلیّت فارغ شود اندر حال نفی و اثبات خود.»[۱۹۱]

«حصری رح گوید: الصوفیُ لایُوجَدُ بعدَ عَدَمِهِ و لا یُعدَمُ بعدَ وجودِهِ، صوفی آن است که هستی وی را نیستی نباشد و نیستی وی را هستی نه.»[۱۹۲]

«ابوالحسن نوری رح گوید: الصوفیّةُ هُمُ الّذینَ صَفَتْ أرواحُهُم فصاروا فی الصفِّ الأوّلِ بینَ یَدَیِ الحَقِّ، صوفیان آنانند که جانهای ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هویٰ خلاص یافته تا اندر صف اول و درجهٔ اعلی با حق بیارمیده‌اند و از غیر وی اندر رمیده. و همو گوید:الصوفیُ الّذی لایَملِكُ و لا یُملَكُ. صوفی آن بود که هیچ چیز اندر بند وی ناید و وی اندر بند هیچ چیز نشود... و مراد از این، آن است که صوفی هیچ چیز را از متاع دنیا و زینت عُقبیٰ مِلك نکند و خود اندر تحت حکم و ملك نفس خود نیاید.»[۱۹۳]

«الصوفیُ هوَ المُقرَّبُ و لَیسَ فی القُرآنِ اسمُ الصوفیُ و اسمُ الصوفیُ تُرِكَ و وُضِعَ لِلمقرَّبِ.»[۱۹۴]

ابوالحسن حصری گوید:

«صوفی آن است که چون از آفات فانی گشت، دیگر به سر آن نشود، و چون رو فرا حق آورد، از حق نیفتد و حادثه را در او اثر نباشد.»[۱۹۵]

«صوفی را انسان کامل و آدم جبروتی عقلانی باید نامید.»[۱۹۶]

جنید گوید:

«تصوّف اصطفاست، هر که گزیده شده از ما سوی الله او صوفی است.»[۱۹۷]

---

۱۹۱. *کشف‌المحجوب*، ص ٤٤.

۱۹۲. همان، ص ٤٥ - ٤٦.

۱۹۳. همان، ص ٤٢.

۱۹٤. *عوارف المعارف*، ص ۷۰؛ *طرائق الحقائق*، ص ٥٦.

۱۹٥. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ۲۲۸.

۱۹٦. *استوار*، ص ۲۱۰.

۱۹۷. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ۲۳.

و هم از اوست:

«صوفی چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکنند و همه نیکویی از وی بیرون آید.»[۱۹۸]

هم جنید راست:

«صوفی آن است که دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود از دوستی دنیا و به جای آرندهٔ فرمان خدای بود و تسلیم او تسلیم اسماعیل و اندوه او اندوه داود و فقر او فقر عیسی ■ صبر او صبر ایوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات و اخلاص او اخلاص محمد صَلّی اللهُ علیهِ و عَلی آلِهِ وسَلَّم.»[۱۹۹]

ابو عبدالله بن جلا گوید:

«صوفی فقیری است مجرد از اسباب.»[۲۰۰]

ابوبکر کتانی گوید:

«صوفی کسی است که طاعت او نزدیك او جنایت بود و از آن استغفار باید کرد.»[۲۰۱]

شیخ ابوالحسن خرقانی راست:

«صوفی تنی است مرده و دلی است نبوده و جانی است سوخته.»[۲۰۲]

از شرح تعرف است:

«صوفیان را از بهر آن صوفی خوانند که سرهای ایشان روشن بود و اثرهای ایشان پاکیزه بود، یعنی ظاهر و باطن ایشان روشن است ■ پاك است.

«صوفی آن باشد که دل خویش را به خدای صافی کرده باشد، یعنی جز به خدای ننگرد و جز خدای را نبیند و جز خدای را نخواهد.

«صوفی آن باشد که معاملت او با خدای صافی باشد، کرامت خدای نیز او را صافی باشد.»[۲۰۳]

«صوفی، به حقیقت آن باشد که عالم‌ترین اهل عصر خویشتن باشد. چون به علم اشارت مشغول گردد و جملهٔ علوم حاصل نکرده باشد، انفاس او همه خطا افتد و خطا در این باب عظیم‌تر است...

«و دیگر معنی آن است که هر که علم معاملات و علم حکمت راست نکرده باشد خویشتن نتواند

---

۱۹۸. همان، ص ۲۳.

۱۹۹. همان، ص ۲۴.

۲۰۰. همان، ص ۵۲.

۲۰۱. همان، ص ۹۹.

۲۰۲. همان، ص ۱۸۹.

۲۰۳. شرح تعرف، ص ۴۹ - ۵۰.

دیدن، کسی که از خویشتن دیدن عاجز باشد حق را کی تواند دیدن.»[۲۰۴]

«قالَ أبو یعقوب السوسی: الصوفیُ هوَ الَّذِی لایُزْعِجُهُ سَلْبٌ و لا یُتْعِبُهُ طَلَبٌ، گفت صوفی آن است که او را ربودن نجنباند و جستن نرنجاند، یعنی اگر چیزی از او بستانند اضطراب نکند و اگر چیزی به وی ندهند خویشتن را به جستن آن چیز نرنجاند.»[۲۰۵]

«قیلَ لعبدِ الواحدِ بن زیدٍ مَنِ الصوفیّةُ عِندَکَ؟ قالَ القائمونَ بعُقولِهِم علَی فَهمِ السنةِ و العاکفونَ عَلَیها بقلوبِهِم و المُعتصِمونَ بسیدهِم مِن شرِّ نفوسِهِم هُمُ الصوفیّةُ وهذا وصفٌ تامٌ وَصَفَهُم بهِ.»[۲۰۶]

«و یَجمَعُ جملَ حالِ الصوفیّةِ شیئانِ هُما وَصفُ الصوفیّةِ و اِلَیهِما الاشارةُ بقولِهِ تَعالیٰ اللهُ یَجْتَبی اِلَیْهِ مَن یَشاءُ و یَهدِی اِلَیْهِ مَن یُنیبُ.»[۲۰۷]

«سُئِلَ أبوالحَسَنِ النوریُ عَنِ الصوفیِّ فَقالَ مَن سَمِعَ السَّماعَ و آثَرَ الاسبابَ.»[۲۰۸]

بشر حافی گوید:

«صوفی آن است که دل صافی دارد با خدای.»[۲۰۹]

ذوالنون مصری راست:

«صوفی آن بود که چون بگوید نطقش حقایق حال وی بود، یعنی چیزی نگوید که او آن نباشد، و چون خاموش باشد معاملتش معبّر حال وی بود و به قطع علایق حال وی ناطق بود.»[۲۱۰]

هم ذوالنون گوید:

«پرسیدند که صوفیان چه کسند، گفت مردمانی که خدای را بر همه چیزی بگزینند و خدای ایشان را بر همه بگزیند.»[۲۱۱]

«قالَ احمدُ بنُ أبی الحَواری قُلتُ لأبی سلیمانَ الدارانیّ قالَ مالكُ بنُ دینارَ للمُغیرةِ اِذهَبْ اِلیٰ البیتِ فَخُذِ الرِّکْوَةَ الَّتی أهدَیْتَها لی فَاِنَّ العَدوَّ یُوَسوِسُ لی أنَّ اللِّصَّ قد أخَذَها فَقالَ أبو سلیمانَ هذا مِنْ ضَعفِ قلوبِ الصوفیّةِ قَد زَهَدَ فی الدنیا ما عَلَیْهِ مِن أخْذِها فَبَیَّنَ أنَّ کَراهیّةَ کَوْنِ الرِّکْوَةِ فی بیتِهِ

---

۲۰۴. همان، ج ۳، ص ۷۸.

۲۰۵. همان، ج ۳، ص ۱۰۱.

۲۰۶. *عوارف المعارف*، ص ۲۶.

۲۰۷. همان، ص ۱۲۸.

۲۰۸. *اللمع فی التصوف*، ص ۲۷۲.

۲۰۹. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۹۵.

۲۱۰. همان، ص ۱۰۸.

۲۱۱. همان، ص ۱۱۳.

التفاتُ اِلَیها سَبَبُهُ الضَعفُ والنُقصانُ.»[۲۱۲]

از ابوسعید ابوالخیر است:

«شیخ را پرسیدند که صوفیی چیست، گفت آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی.»[۲۱۳]

عین‌القضاة همدانی آورده:

«زاهد در آن کوشد که نخورد ▪ مرید در آن کوشد که تا چه خورد ▪ صوفی در آن کوشد که با که خورد.

«از مقام تصوّف، اول زهد باشد و اِعراض از جملهٔ موجودات. پس صفات حق تعالی صوفی را از همه صفا دهد، زاهد و صوفی حقیقی شود، آنگاه فقر روی نماید اِذا تَمَّ الفَقرُ فَهُوَاللهُ، مگر آن بزرگ از این جا گفت که او را پرسیدند که صوفی کیست گفت الصُوفِیُ هوَ الفَقیرُ اِذا تَمَّ الفَقرُ فَهُوَاللهُ، و این است الفَقرُ فَخری پیشهٔ این زاهد و صوفی شود.»[۲۱٤]

تطور معنوی مفهوم صوفی تا قرن هشتم

صوفی در صدر اسلام و قرن اول هجری. در این قرن، عنوان «صوفی» هنوز به وجود نیامده است، و اطلاق آن بر افرادی معدود توسعاً و از نظر شباهت رفتار و اعمال آن با کسانی است که در قرون بعد «صوفی» نام گرفته‌اند. با این وصف، طبیعی است که این گروه را از عشق و مستی و وجد و حال و وحدت وجود خبری نیست، و هیچ تعبیر و اصطلاح خاصی در زمینهٔ مسائل صوفیه وجود ندارد، و در حقیقت صوفی و زاهد در این دوره مصداق یك مفهومند؛ با این تفاوت که آن عدّه از زاهدان که واقع‌بین‌ترند و تفکّر و تدبّر در آیات قرآن را لازم می‌شمارند ▪ ذکر ▪ قرائت قرآن را در ردیف واجبات می‌دانند و از لحاظ توکّل در حدّ اعلا قرار دارند، شایستهٔ دریافت عنوان «صوفی» می‌باشند.

در نشأت این طرز تفکر ▪ ظهور این گروه مردم، به جز سایر موجبات[۲۱۵] سه عامل را باید در نظر داشت:

عامل اول، تقلید از اصحاب صفّهٔ رسول اکرم است که نزد پیغمبر و دیگر مؤمنان قربی و

۲۱۲. *احیاء العلوم*، سنگی تهران، ص ۱۰۲.

۲۱۳. *اسرار التوحید*، ص ۲۹۷.

۲۱٤. *زبدة الحقایق* مشهور به *تمهیدات*، ص ۳۱۳ - ۳۱٤.

۲۱۵. رجوع شود به مقدمه ▪ مبحث «پشمینه پوشی و مسیحیت» در کتاب حاضر.

احترامی بسیار داشته‌اند و آیاتی دربارهٔ آنان نازل شده است.[۲۱۶] بی‌شك، اعمال این مردم وارسته و حقیقت‌جوی، سرمشق خوبی برای طالبان حقیقت و زُهّاد واقعی بوده است که صوفیان این قرن از آن دسته‌اند.

عامل دوم، ثروت بی‌حساب و باداورده‌ای بود که در نتیجهٔ کشورگشاییها به دست مسلمانان عرب افتاده بود، و این افراد که غالب آنان فقیر بودند وقتی به نوایی رسیدند دست به اسراف و تبذیر گشادند، و بیم آن بود که حقیقت اسلام را جلوهٔ این تجملات در پرده قرار دهد، و خشم عمر بر معاویه و سرزنش خالد بن ولید به سبب تجمّل و اسراف آنان و ایراد مسلمین بر خلیفهٔ سوم به سبب داشتن اراضی بسیار و چند خانه و چندین گله معروف و مظهر این نگرانی است. در نتیجه، عده‌ای به فکر مقابله با این تجمّلات و دنیاپرستیها افتادند، و به جای آن، وارستگی و کنارجویی و تصفیه و تزکیهٔ باطن را شعار ساختند، و زاهدان صوفی‌عمل از این گروهند.

عامل سوم که شاید مهم‌ترین آنها باشد، اختلافات شدید مسلمین و خونریزیها و بی‌عدالتیهایی است که با شورش مردم بر ضد عثمان و مخالفت با حضرت علی بن ابی طالب و جنگهای طلحه و زبیر تحت لوای عایشه و معاویه و خوارج نهروان علیه آن حضرت و شهادت آن بزرگوار آغاز شد و با قتل حضرت امام حسین و شدت عمل بنی‌امیه به اوج خود رسید، تا آن جا که مکه محاصره و مدینه مدفن رسول اکرم مورد زحمت و توهین قرار گرفت و بر اثر قیام مختار بن ابوعبیدهٔ ثقفی و مصعب بن زبیر خونها ریخته شد و عبدالملك بن مروان و حجاج بن یوسف ثقفی و قتیبة بن مسلم باهلی و دیگر عمّال ستمگر بنی‌امیّه هزاران بی‌گناه را هلاك کردند و فجایعی از آنان سر زد که هر انسانی را از حیات سیر و از جهان بیزار می‌ساخت.

در نتیجهٔ این وقایع، نفرت و انزجار از زندگی اجتماعی شدت گرفت و زهد ورزیدن و کناره‌گیری و بازگشت به زندگی بزرگان صدر اسلام چارهٔ کار و وسیلهٔ فلاح و نجاح شناخته شد و به این ترتیب، تصوف اسلامی پایه‌گذاری گردید.

از نمونهٔ زهّاد این دوره که اعمالشان به صوفیه شبیه است، حسن بصری و اویس قرنی را می‌توان نام برد. و اهمیت دادن به قرائت قرآن و ذکر و توکّل را از ممیّزات تصوف این عهد می‌توان ذکر کرد.

صوفی در قرن دوم. طبق اسناد موجود، «صوفی» به معنی اصطلاحی معروف، یعنی شخصی که تابع مراسم و آداب و دارای هیئت خاص باشد، در قرن دوم هجری شناخته شده و شهرت یافته است. در نیمهٔ دوم این قرن، نام «صوفی» به مردم منزوی غارنشین یا صحراگرد پشمینه‌پوش اهل

---

۲۱۶. رجوع شود به مبحث «نظر و نتیجهٔ حاصله دربارهٔ کلمهٔ صوفی».

ریاضتی اطلاق می‌شود که در زهد و ترك دنیا و نعمتهای آن، قبل از خود، نظیری در بین مسلمانان نداشته، و گاه این کار را به حد افراط می‌رسانیده‌اند؛ فی‌المثل مالك دینار در بصره که مرکز خرماست چهل سال با آرزوی خوردن رطب مقابله می‌کند، و محمد بن واسع به نان خشکی که بیابد و در آب زده به کار برد می‌سازد، و سریّ سقطی خنك کردن آب را در کوزه از هوای نفس می‌داند، و رابعهٔ عدویه وقتی بیمار می‌شود حتی دعا کردن برای شفای خود را خلاف توکّل می‌داند.

صوفی در این قرن، حقیقت دین را مطمح نظر قرار داده است و کمال دقت را در حفظ احکام شریعت و رعایت دقایق عبادت به کار می‌بندد؛ وارسته و حقیقت جوی و خداپرست است و به خدا و خلق او محبت می‌ورزد.

جاحظ بصری (متوفی ۲۲۵) در کتاب *البیان و التبیین*[۲۱۷] ابوهاشم و چند صوفی دیگر را در باب نُسّاك و زُهّاد نام می‌برد، و استاد ابوالقاسم قشیری صوفیان این قرن را از خواص اهل شریعت و در درجهٔ صحابهٔ رسول اکرم و تابعین آنها می‌شمارد و چنین می‌نویسد:

«اِعلَمُوا رَحِمَکُمُ‌اللهُ تَعالیٰ اَنَّ المُسلمینَ بعدَ رَسولِ اللهِ صَلّی اللهُ عَلَیهِ و سَلَّمَ لَمْ یَتَسَمَّ اَفاضِلُهُم فی عَصرِهِم بِتسمیةِ علمٍ سوی صُحبَةِ رَسولِ اللهِ(ص) اِذْ لا فضیلةَ فوقَها فقیلَ لَهُم الصَّحابَةُ، و لَمّا اَدرَکَهُم اَهلُ العَصرِ الثانی سُمِّیَ مَنْ صَحِبَ الصحابَةَ التابعینَ و رَاَوا ذٰلكَ اَشرَفَ سِمَةٍ، ثُمَّ قیلَ لِمَنْ بعدَهُم اَتباعُ التابعینَ، ثُمَّ اختَلَفَ النّاسُ و تَبایَنَتِ المَراتِبُ فقیلَ لِخَواصِ النّاسِ مِمَّنْ لَهُم شدةُ عنایةٍ بِاَمرِالدّینِ الزُّهّادُ و العُبّادُ، ثمّ ظَهَرَتِ البِدَعُ و حَصَلَ التَّداعی بینَ الفِرَقِ فَکُلُّ فَریقٍ ادَّعَوا اَنَّ فیهِم زُهّاداً فانفَرَدَ خَواصُ اَهلِ السنّةِ المُراعُونَ اَنفاسَهُم مَعَ‌اللهِ تَعالی الحافِظونَ قلوبَهُم عَنْ طَوارقِ الغَفلَةِ باسمِ التصوّفِ واشتَهَرَ هذا الاسمُ لِهٰؤلاءِ الاَکابِرِ قَبلَ المِئَتَینِ مِنَ الهِجرَةِ.»[۲۱۸]

ابن خلدون هم در *مقدمهٔ*[۲۱۹] خود همین مطلب را تأیید کرده است.[۲۲۰]

راست است که در این قرن، عناصر تصوف تکوین نیافته و مسائل و مطالب آن بالتّمام مورد بحث نیست و عشق الهی و وحدت وجود و تجلّی و فنا و بقا به صورت جامع و کامل خود وجود ندارد، اما طبق قانون اساسی طبیعت که کمال تدریجیُ الحصول است و تغییر و تحول افکار و نضج و تکامل آن محتاج زمان است باید گفت که زمینهٔ این مطالب نیز در این قرن اندك‌اندك در کار تهیه شدن است. یکی از این مسائل، وحدت وجود است که بعدها مدار افکار و رفتار صوفیه شده و از این

۲۱۷. *البیان و التبیین*، ص ۲۳۲.

۲۱۸. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۸.

۲۱۹. مقدمه، ص ۳۲۸.

۲۲۰. رجوع شود به بحث «نخستین صوفی» در همین کتاب.

سخن محمد واسع دورنمای آن دیده می‌شود که می‌گوید:

«ما رَأیْتُ شَیئاً اِلاّ و رَأیْتُ اللهَ فیهِ.»[۲۲۱]

در حالات بشر حافی نوشته‌اند که:

«طریق زهد پیش گرفت و از شدّت غلبهٔ مشاهدهٔ حق تعالی هرگز کفش در پای نکرد، حافی از آن گفتند. با او گفتند چرا کفش در پای نکنی، گفت آن روز که آشتی کردند پای‌برهنه بودم باز شرم دارم که کفش در پای کنم و نیز حق تعالی می‌گوید زمین را بساط شما گردانیدم بر بساط پادشاهان ادب نبود با کفش رفتن. جمعی از اصحاب خلوت، چنان شدند که به کلوخی استنجا نتوانند کرد، ابی از دهن بر زمین نتوانند انداخت، که جمله در او نورالله بینند؛ بشر را نیز همین افتاد بلکه نورالله چشم رونده گردد بی‌بصر، جز خدای خود را نبیند، هر که را خدای چشم او شد جز خدای نتواند دید، چنان‌که خواجهٔ انبیا علیهم السلام در پس جنازهٔ ثعلبه به سر انگشت پای می‌رفت، فرمود ترسم که پای بر سر ملایکه نهم ▪ آن ملایکه چیست نورُالله المُؤمِنُ یَنظُرُ بنورِالله.»[۲۲۲]

بحث محبت و عشق الهی نیز در این عهد پایه‌گذاری می‌شود و رابعهٔ عدویه[۲۲۳] در این باب سخنانی دارد که در حقیقت سرفصل مباحث بعدی در این باب است و از جملهٔ آنهاست:

«الهی ما را از دنیا هر چه قسمت کرده‌ای به دشمنان خود ده و هر چه از آخرت قسمت کرده‌ای به دوستان خود ده که مرا تو بسی.»

وقتی در راه مکه گفت:

«الهی دلم بگرفت کجا می‌روم من کلوخی و آن خانه سنگی، مرا تو هم این جا می‌بایی.»

«گفتند حضرت عزت را دوست می‌داری؟ گفت دارم. گفتند شیطان را دشمن داری؟ گفت نه. گفتند چرا؟ گفت از محبت رحمان پروای عداوت شیطان ندارم که رسول را علیه‌السلام به خواب دیدم که مرا گفت یا رابعه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول‌الله که بود که تو را دوست ندارد ولکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی ▪ دشمنی غیر را جای نماند. گفتند محبت چیست؟ گفت محبت از ازل در آمده است و بر ابد گذشته.»[۲۲۴]

سری سقطی از مشایخ این عهد گوید:

---

۲۲۱. *تذکرة الاولیاء*، ذکر محمد واسع.

۲۲۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲۲۳. زنی است از پیشوایان صوفیه، وفاتش را ابن خلکان ۱۳۵ یا ۱۸۵ نوشته و در *النجوم الزاهرة* (ج ۱، ص ۵۰۰) ۱۸۰ ضبط شده است. قبرش به نقل یاقوت در *معجم البلدان* (ج ۴، ص ۶۰۲) در بصره است.

۲۲۴. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ذکر رابعه.

«بنده به جایی برسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بر وی زنی خبر ندارد.»[۲۲۵]
از معروف کرخی از محبت پرسیدند:
«گفت محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او.»[۲۲۶]
از فنای فی‌الله نیز بویی در این قرن به مشام می‌رسد، چنان که رابعه گوید:
«و سخن اوست که یا بنی ادم از دیده به حق منزل نیست و از زبانها بدو راه نیست و سمع شاهراه زحمت گویندگان است و دست و پای ساکنان حیرتند، کار با دل افتاد، بکوشید تا دل را بیدار دارید که چون دل بیدار شد او را به یار حاجت نیست، یعنی دل بیدار آن است که گم شده است در حق، و هر که گم شد یار چه کند، الفَناءُ فی الله آن جا بود...
«و گفت عارف آن بود که دلی خواهد از خدای. چون خدای دل دهدش، در حال دل به خدای باز دهد تا در قبضهٔ او محفوظ بود و در ستر او از خلق محجوب بود.»[۲۲۷]
دیگر از مسائلی که در این قرن به وسیلهٔ صوفیه پایه‌گذاری می‌شود این مسئله است که توجه به باطن و روح احکام شریعت مهم‌تر از رعایت صورت و ظاهر آنهاست، که از نمونه‌های این طرز تفکر سخنان ذیل است از فضیل بن عیاض (متوفی ۱۸۷) که می‌گوید:
«بسا مردا که به مبرز رود و پاك بیرون آید و بسا مردا که در کعبه رود و پلید بیرون آید.»[۲۲۸]
و هم او به پسر خود که می‌خواست یك دینار زر به مستحقی بدهد گفت:
«یا پسر این تو را از ده حج و ده عمره فاضل‌تر.»[۲۲۹]
وقتی معروف کرخی روزهٔ خود را شکست و از سقایی که فریاد می‌کرد خدا رحمت کند کسی را که آب بنوشد آب گرفته نوشید، گفتند نه که روزه‌دار بودی، گفت آری لکن به دعا رغبت کردم.[۲۳۰]
از ابراهیم ادهم (متوفی ۱٦۲) است:
«نقل است که یکی را گفت خواهی که از اولیا باشی؟ گفت بلی، گفت به یك ذره دنیا و آخرت رغبت مکن و روی به خدا آر به کلیّت و خویشتن از ما سوی الله فارغ گردان و طعام حلال خور، بر

۲۲۵. همان، ج ۱، ص ۲۷۷.
۲۲٦. همان، ج ۱، ص ۲۷۲.
۲۲۷. همان، ج ۱، ذکر رابعه.
۲۲۸. همان، ج ۱، ص ۸۳.
۲۲۹. همان، ج ۱، ص ۸٤.
۲۳۰. همان، ج ۱، ذکر معروف کرخی.

تو نه صیام روز است و نه قیام شب.»[۲۳۱]

از بشر حافی چنین منقول است:

«نقل است که یکی با بشر مشورت کرد که دو هزار درم دارم حلال، می‌خواهم که به حج شوم. گفت تو به تماشا می‌روی، اگر برای رضای خدا می‌روی برو وام کسی بگزار یا بده به یتیم و به مردی مقل حال که آن راحت که به دل مسلمانی رسد از صد حجّ اسلام پسندیده‌تر. گفت رغبت حج بیشتر می‌بینم. گفت از آن که این مالها نه از وجه نیکو به دست آورده‌ای، تا به ناوجوه خرج نکنی قرار نگیری.»[۲۳۲]

از صوفیان معروف این قرن، جز آنان که در طی کلام نامشان به میان آمده است، چند تن ذیل را که بعضی از آنان ثلث اول قرن سوم را هم درک کرده‌اند می‌توان نام برد: سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱)، داود طائی(متوفی ۱۶۵)، شقیق بلخی (متوفی ۱۷۴) و ابو سلیمان دارانی (متوفی ۲۱۵).

از ممیّزات تصوف این عهد، چنان که گذشت، فنا و عشق الهی و مهم شمردن باطن احکام شریعت است.

صوفی در قرن سوم و چهارم. آغاز پختگی اصول تصوف از حدود قرن سوم شروع می‌شود و اصطلاحات و تعبیرات مختلف جای خود را باز می‌کند و از جمع‌آوری گفتار بزرگان صوفیه و توجه به رفتار و کردار آنان اصولی برای تصوف فراهم می‌آید، به حدی که شاید بتوان گفت ارکان تصوف در قرن چهارم ساخته و پرداخته گردیده و در قرون بعد از لحاظ اصول چیزی بر آن افزوده نشده است. همچنین مشایخ بزرگی در این دو قرن ظهور کرده‌اند که اثر تعلیماتشان در تصوف اسلامی شدید و ابدی و خدماتشان به اسلام و عالم انسانی بر جبههٔ روزگار ثبت است.

در این عصر، تصوف از جنبهٔ سیاسی نیز مورد توجه قرار گرفت، و ایرانیان که پس از کشته شدن ابومسلم از قیامهای سنبادیان و سرخ‌علمان و خرّم دینان و استادسیس و مقنع و رونده و غیرهم نتیجه‌ای نگرفته و به برانداختن نفوذ عرب و برقرار ساختن آداب دیرین خود توفیق نیافته بودند، درصدد برآمدند که به جنبه‌های معنوی نهضت شعوبیّه بیشتر بپردازند و آرا و عقاید و افکار خود را اندك اندك از راه نفوذ در دلها گسترش دهند و آنچه را که حکام خشن عرب و زُهّاد و مفتیان ظاهربین و قشری به عنوان مخالفت با دین اسلام محکوم کرده بودند به لباس مبدل وارد دین اسلام کنند و از گرانجانی و تقشّف زاهدان ظاهرپرست برهند. حقاً هم بهترین وسیله را یافتند و آن تصوف بود. همان تصوفی که در طی مدتی قریب دویست سال امتحان خود را داده و پیروان آن

۲۳۱. همان، ج ۱، ص ۸۱.

۲۳۲. همان، ج ۱، ص ۹۴.

به عنوان زاهدان بلندپایه و مسلمانان واقعی مورد وثوق و احترام بودند. اما این راه زیادهم ناپیموده و نکوبیده نبود، زیرا سران این قوم با فداکاری تا آن تاریخ توانسته بودند تا حدی به اصل برابری فرق و شعوب مختلفه و از جمله عرب و عجم جامهٔ عمل بپوشانند، تا آن‌جا که مسیحی و زردشتی و یهودی و مسلمان در نظر صوفیه همه پرتو یك ذات به شمار رفتند[۲۳۳] و دین محبت جای همهٔ ادیان را پر کرد[۲۳۴] و کسی که تاریخ اسلام را به خوبی مطالعه کرده باشد، کاملاً به ارزش این خدمت بزرگ پی می‌برد. چه، بعد از دورهٔ خلفای راشدین، امویان همان غرور جاهلی و مفاخرات و منافرات را زنده کردند و اگر به ظاهر بر قلمرو مسلمین افزودند، در حقیقت، از اعتقاد مسلمانان و قدرت معنوی اسلام، به خصوص در میان اقوام غیر عرب، کاستند. زیرا علت عمدهٔ گرایش غالب امم از جمله ایرانیان به اسلام، همان مساوات و از بین رفتن اختلاف طبقاتی بود، و این مساوات به دست امویان پایمال گردید و جانشین آن بدعتهای بی‌جا و ظاهرسازیها و اختلافاتی شد که شیفتگان حقیقت اسلام را مردد ساخت، و تنها ظهور صوفیه و جانبازیها و سوختگی و شیفتگی آنان و ترویج وحدت و توجه به خداوند، اسلام را از آن وضع نجات داد و اختلافات شیعه و سنّی و ظاهری و باطنی و اشعری و معتزلی و سایر دسته‌ها را تاحد زیادی از بین برداشت.

آشنایی صوفیه با فلسفه. در این دوره، صوفیه چه مستقیماً و چه از راه آثاری که در عهد عباسی از سایر زبانها به خصوص یونانی به سریانی و بعد به عربی ترجمه شده بود، با فلسفهٔ غرب آشنایی حاصل کردند، و آثار صوفیهٔ قرون بعد پر است از مسائل حکمی و اشاراتی که نشانهٔ اطلاع آنان از فلسفه است. بدیهی است برای درك مسائل فلسفی مقدمات علمی لازم می‌نمود و مقابله با صاحبان علم کلام بهرهٔ وافی از این علم را نیز ایجاب می‌کرد؛ چنان که ابو ابراهیم مستملی بخارایی نویسندهٔ *شرح تعرف*، دربارهٔ صوفی آن زمان چنین می‌نویسد:

«صوفی به حقیقت آن باشد که عالم‌ترین اهل عصر خویشتن باشد. چون به علم اشارت مشغول گردد و جملهٔ علوم حاصل نکرده باشد، انفاس او همه خطا افتد و خطای این باب عظیم‌تر است؛ از بهر آن که معلوم از این علم حق است سبحانه و مقصود از سایر علوم معلومات است، جز حق سبحانه و در غیر حق خطا افتادن آسان‌تر از آن که در حق خطا افتادن. و دیگر معنی آن است که هرکه علم معاملات و علم حکمت راست نکرده باشد خویشتن نتواند دیدن، و کسی که از خویشتن-

۲۳۳. شیخ عطار، در شرح حال معروف کرخی از مشایخ صوفیه می‌نویسد: «چون وفات کرد، از غایت خلق و تواضع او بود که همه ادیان در وی دعوی کردند. جهودان و ترسایان و مؤمنان هر یك گروه گفتند که وی از ماست.»

۲۳۴. أدینُ بدینِ الحُبِّ أنّی توجّهتْ   رَکائبُهُ أرسَلتُ دینی و ایمانی

دیدن عاجز باشد حق را کی تواند دیدن.»[۲۳۵]

وقتی گفته می‌شود که صوفیه از راه آثار ترجمه شده با فلسفهٔ یونان آشنایی یافتند، نباید تصور شود که مراد عقاید فیلسوفان اولیهٔ یونان یعنی فلاسفهٔ طبیعی است. زیرا فلسفه‌ای که به دست مسلمین رسیده، بیشتر فلسفهٔ افلاطونیان جدید یا نوافلاطونی است. راست است که فلسفهٔ ارسطو در شرق رواجی یافته و خود او معلم اول لقب گرفته است، ولی نفوذ اصلی به پلوتن یا فلوطین[۲۳۶] تعلق دارد که از بزرگان فلاسفهٔ اسکندریه و شارحین حکمت نو افلاطونی است و همان است که شهرستانی صاحب *ملل و نحل* او را «الشیخ الیونانی» می‌نامد و بسیاری از عقاید و آرای او به غلط به نام ارسطو شهرت یافته است و از جمله ترجمهٔ قسمتی از *Enneades*[۲۳۷] فلوطین است که در عهد معتصم به وسیلهٔ یکی از نصارای لبنان ترجمه شده و *حکمت الهی ارسطو* نام گرفته است.

همچنین کتاب *اثولوجیا* ترجمهٔ ابن ناعمهٔ حمصی که در حاشیهٔ کتاب *قبسات* در تهران به چاپ رسیده و به غلط منسوب به ارسطوست یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که در قرن سوم هجری ترجمهٔ عربی آن منتشر شده است.

مسعودی، در کتاب *التنبیه والاشراف* می‌نویسد که «فلسفهٔ شایع در زمان ما فلسفهٔ فیثاغورث است» که مقصودش همان فلسفهٔ نو افلاطونی است.[۲۳۸]

همچنین نفوذ فلسفهٔ فلوطین در لحن الهیات ابن سینا و آثار ابونصر فارابی و یعقوب کندی که

---

۲۳۵. *شرح تعرف*، ج ۳، ص ۷۸.

۲۳۶. پلوتینوس (فلوطین) شاگرد امونیوس ساکاس مؤسس فلسفهٔ نو افلاطونی (متوفی ۲٤۱ م) است که بعد از مرگ استادش جانشین او گردید و با اطلاع به افکار و آرای شرقیان به تکمیل و تشریح عقیدهٔ استاد خود پرداخت. وفات فلوطین در ۲۷۰ م است.

۲۳۷. *Enneades* عبارت از ٥٤ رساله تألیف فلوطین است که توسط شاگردش پرفیریوس (Porphyre) (فرفوریوس) در شش مجلد هر یك حاوی نه کتاب منتشر شد. از این جهت، هر مجلد نُه رساله‌ای را تاسوع و مجموع آنها را *تاسوعات* نامیده‌اند.

۲۳۸. بحث مربوط به فلسفهٔ نو افلاطونی و وحدت وجود مقتبس از *تاریخ تصوف در اسلام* (ص ۸۱ به بعد) است. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به کتاب مزبور و کتب تاریخ فلسفه مانند:

1. *Plotin et Le Pajanisme Religieux*. par E.Krakowski.
2. *Une Philosophie de L'amour et de La Beauté*. par E. Krakowski.
3. *La Philosophie de Plotin*. par Alfred Fouillée.
4. *Histoire de La Philosophie*. par Alfred Fouillée.

هرسه نفر از شارحین فلسفهٔ ارسطو می‌باشند آشکار است.

فلسفهٔ نو افلاطونی، به وسیلهٔ یکی از بزرگان حکمای مصر به نام آمونیوس ساکاس پرداخته شده است و شاید بتوان گفت که در این کار فیلون یهودی[۲۳۹] بی‌تاثیر نبوده است.

فیلون، کسی است که به تفسیر و تاویل تورات پرداخته و برای توفیق آن با فلسفهٔ افلاطون بسیار کوشیده، تا آن‌جا که تمام محتویات تورات را عبارت از سیر نفس به طرف خدا پنداشته است.

آمونیوس ساکاس، پا را بالاتر گذاشته و از التقاط مذاهب مختلف مکتب نوافلاطونی را ایجاد کرده است، به طوری که اساس فلسفهٔ ماورای طبیعی آن ماخوذ از افلاطون و طریقهٔ بحث آن از ارسطو و مبادی عقیدهٔ وحدت وجودی و اصول اخلاقی آن از رواقیون است، و شاید به جز فلسفهٔ اپیکور در آرای نو افلاطونیان از هر مکتبی چاشنیی بتوان یافت.

آمونیوس ساکاس، میل به تدیّن و تصوّف شرقیان را با روشن‌فکری و علاقه به تحلیل منطقی یونانیان درهم آمیخته و از فلسفه و دین ترکیبی ساخته است که به موجب آن برای فهم حقایق نه ادراک حسی کافی است و نه استدلال عقلی.

اساس فلسفهٔ نو افلاطونی، وحدت وجود است؛ به این معنی که حقیقت یکی است و منشا وجود همان است و جمیع موجودات تراوشی از مبدأ اَحَدیّت است و همهٔ چیزها به همان مبدأ برمی‌گردد.

هستی مطلق اوست و مابقی نمود است. به عبارت دیگر، ماورای **وجود مطلق** که خداست مابقی عدم شبیه به هستی است و نیست **هستی‌نما** است.

برای وصول به خدا، باید به اشراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد. حس و عقل برای وصول به خدا کافی نیست.

خدا مبدأ خیر و فیض است و جمیع کاینات از آن فیض الهی زاییده شده و کمال هریك بسته به نزدیکی و دوری از آن فیض الهی است.

طریق سیر و سلوك سه مرحله دارد: مقامات سیر و سلوك، محبت، معرفت.

مقامات سیر و سلوك عبارت است از طلب حقیقت و مجاهده برای وصول به آن. و این مقامی است کسبی.

محبت، حالی است که از مشاهدهٔ زیبایی حقیقت برای طالب پیش می‌آید.

معرفت کامل، وصول به حقیقت تامه است. و این مرحلهٔ کمال است، زیرا کمال غایت وجود است.

---

۲۳۹. فیلون تقریباً ۲۰ سال قبل از میلاد در اسکندریه متولد شده و بعد از سال ٥٤ میلادی وفات یافته است.

هر موجودی، متمایل به این کمال است که عبارت است از رهایی از اسارت عالم کثرت و ماده و بازگشت به وطن اصلی یعنی اتصال به مبدأ کل.

این سیر، با قدم بی‌قدمی پیش می‌رود. باید چشم از دنیا بست و به او گشود و با بی‌خودی او را درخود یافت.

این‌گونه افکار است که مسلمانان با شرع اسلامی وفق داده‌اند. و شاید با تاسی به فیلون که به تفسیر تورات پرداخت، صوفیان مسلمان نیز با استفاده از متشابهات قرآن، به تأویلات عارفانه پرداخته‌اند و تصوف را از صورت زهد عملی به شکل یك روش ذوقی احساسی که دارای اساس نظری و تا حدی مدون است در آورده‌اند.

با توجه به مطالبی که از فلسفهٔ نو افلاطونیان مذکور افتاد و توجه به گفتار و کتب اشعار صوفیه، آشکار می‌گردد که صوفی در فلسفهٔ نو افلاطونی منتهای آرزوی خود را می‌یابد و در نظرش هر موجودی در حکم آینه‌ای است که خدا در آن جلوه‌گر شده باشد.

این فلسفه، اساس و هستهٔ تصوف اسلامی و محور اشعار و آثار صوفیه چون سنایی و عطار و سهروردی و ابن فارض است و مولانا جلال‌الدین محمد مولوی بزرگ‌ترین معرِّف و مفسِّر آن به شمار می‌رود.[۲۴۰]

کیفیّت نفوذ و تاثیر فلسفهٔ نو افلاطونی در تصوّف اسلامی. هرچند بحث تاریخی در این قسمت از دایرهٔ موضوع و حوصلهٔ این کتاب خارج است، اما برای آن که علت و راه نفوذ این فلسفه که اساسش وحدت وجود و پایهٔ تصوف اسلامی است معلوم گردد، از مختصر توضیحی چاره نیست.

واضع و مکمِّل فلسفهٔ نو افلاطونی و چگونگی آن نشان داده شد و اکنون دربارهٔ سریان آن به شرق اشارتی به عمل می‌آید.

می‌دانیم که در قرن پنجم میلادی، به وسیلهٔ امپراتوری بیزانس که مخالف فلسفه و علم بود و به امر زنون امپراتور یونانی، حوزه‌های علمی و فلسفی و از جمله مدرسهٔ مسیحیان نسطوری[۲۴۱] شهر اِدِس که اعراب آن را رُها می‌نامیدند و بعد «اورفه» نام گرفت و محل تعلیم فلسفه بود[۲۴۲] (در ۴۸۹

---

۲۴۰. برای ملاحظهٔ شواهد، به کلیهٔ کتب صوفیه می‌توان رجوع کرد. مثنوی خود جامع همهٔ شواهد است، و برای مطالعهٔ اجمالی اشعار مورد استناد، رجوع شود به: *تاریخ تصوف*، ص ۱۱۱ - ۱۳۰.

۲۴۱. از پیروان نسطوریوس اسقف قسطنطنیه که مجامع روحانی او را بدعت‌گذار شمرده تبعید کردند و در حدود سنهٔ ۴۴۰م در مصر وفات یافت.

۲۴۲. این محل «مدرسهٔ ایرانیان» نام داشت. شاید به علت حمایت ایرانیان از آزادی عقاید در آن عهد و یا به علت مراجعهٔ مسیحیان ایرانی که برای کسب کمال بدان‌جا می‌شتافتند.

م) بسته شد، و شاگردان و استادان آن رو به شهرهای مشرق زمین و از جمله نصیبین و شام ■ جندیشاپور آوردند و به نشر فلسفه و علوم یونانی پرداختند.

یك قرن بعد، یعنی در قرن ششم میلادی، نیز حکمای نو افلاطونی اسکندریه مورد زحمت و آزار واقع و به امر ژوستینین[٢٤٣] از آن‌جا رانده شدند. این گروه نیز رو به مشرق آورده به مهاجرین قبلی یعنی نسطوریان ملحق شدند، و گروهی یهودی ■ قبطی هم که آشنا به فلسفه و معارف یونانی بودند به اینان پیوستند و در سراسر مصر ■ سوریه و بین‌النهرین ■ قسمتی از ایران پراکنده شدند.

سریانیان رُها فلسفه را از یونانی به زبان خود ترجمه می‌کردند و سریانیهای حران که از صابئینند آنها را از سریانی به عربی ■ گاه مستقیماً از یونانی به عربی بر می‌گرداندند. بنابراین، صابئین نیز در کمال تصوف اسلامی ■ بسط فلسفه در شرق حقی دارند.

در اواخر قرن پنجم میلادی، رسالاتی در تفسیر تورات و سایر کتب آسمانی در اِدِس و از آن‌جا در سایر نقاط انتشار یافت که به غلط به دیونیزیوس شاگرد بولس رسول نسبت داده می‌شد و ظاهراً متعلق به یکی از بزرگان نو افلاطونی مشهور به استفن سوری بود که نسخه‌ای از آن به سریانی (که احتمال داده‌اند زبان اصلی کتاب است) در «موزهٔ بریتانیا» در لندن موجود است.

در کتاب استفن که مرکب از پنج فصل است، عقیدهٔ وحدت وجود تشریح گردیده و گفته شده است که همهٔ دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه است نسبت به آفتاب. همهٔ موجودات صادر از خداست و به سوی او باز خواهد گشت.

ترجمهٔ لاتینی این کتاب، اساس تصوف و عرفان قرون وسطی در مغرب اروپا گردیده است و نسخه‌های سریانی آن با تفاسیری که برآن نوشته بوده‌اند در شرق رواج یافته است.

در اواسط قرن نهم میلادی، این کتاب تحت عنوان *کشف اسرار الهی* به نام دیونیزیوس معروفیت تامه یافته، و در تصوف اسلامی که اساس آن بر ترك دنیا و بازگشت به سوی حق است و بین مسلمانان مغرب آسیا و مصر نفوذی شدید به هم رسانیده، و نخستین شکل منظم تصوف اسلامی ظاهراً از این‌جا پدیدار شده است.

ذوالنون مصری از معارف صوفیان، کسی است که با این فلسفه آشنایی کامل یافته و اهل علم بوده است.[٢٤٤] اما برای رهایی از حملهٔ معترضین، مطالب خود را با اصطلاحات خاص و رموزی

---

243. Justinien

٢٤٤. ابن‌الندیم می‌نویسد: «ذوالنون المصری و هو ابوالفیض ذو النون بنُ ابراهیمَ و کانَ متصوّفاً و لهُ أثرٌ فی الصنعةِ ■ کُتبٌ مُصنَّفةٌ، فمِنْ کُتُبِهِ کتابُ الرکنِ الأکبر و کتابُ الثقةِ فی الصنعةِ.» (*الفهرست*، چاپ مصر، ص ٥٠٤.)

عنوان کرده و با این همه از انکار مخالفان نرسته است. جـامی که او را رئیس و سـر صـوفیان می‌نامد، درباره‌اش چنین می‌نویسد:

«و پیش از وی مشایخ بودند، ولیکـن وی پیشین کسـی بود که اشـارت با عبارت آورد و از این طریق سخن گفت. و چون جنید پدید آمد در طبقهٔ دیگر، این علم را ترتیب نهـاد و بسـط کرد و کتب ساخت. و چون شبلی پدید آمد، این علم را با سر منبر برد و آشکارا کرد. جنید گفت ما این علم را در سردابها و خانه‌ها می‌گفتیم پنهان. شبلی آمد و آن را بر سر منبر برده و بر خلق آشکارا کرد.

«ذوالنون گفت سه سفر کردم و سه علم آوردم. در سـفر اول، علمی آوردم که خـاص پذیرفـت و عام پذیرفت و در سفر دوم، علمی آوردم که خاص پذیرفـت و عام نپذیرفـت و در سـفر سـوم، علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام فَبَقَیْتُ شَرِیداً طَرِیداً وَحیداً. اول علم توبه بود که آن را خـاص و عام قبول کنند، و دوم علم توکل و معـاملت و محبت بود که خـاص قبول کند نه عام، و سـوم علم حقیقت بود که نه به طـاقت علم و عقـل خلق بود؛ درنیافتند وی را مهجـور کردند و بر وی به انکـار برخاستند تا آنگاه که از دنیا برفت در سنهٔ خمس و اربعین و مئتین.»[۲۴۵]

با این همه، ذوالنون در بیان افکار خود معتدل و اهل مراعات است، اما بایزید بسـطامی (متوفـی ۲۶۱) تند و بی‌پرواست و افکار وحدت وجودی را با تهور اظهار می‌کند، تا آن‌جـا که می‌گوید: لَیْسَ فی جُبَّتی سویٰ‌الله[۲۴۶] و پیشوای سکریان و سرمستان لقب می‌گیرد، و حسـین بن منصـور حـلاج أناالحق[۲۴۷] می‌گوید و جان بر سر این کار می‌گذارد، و جنید بغدادی نیز که به القاب «سَیِّدُ الطایفـه» و «سُلطانُ المُحَقِّقین» و «لسانُ القَوم» و «أعبَدُالمَشایخ» ملقب است و با منتهای محـافظه کاری و احتیاط از وحدت وجود سخن می‌گوید تا این جا که پیشوای اهل صحو و هوشیاران نام گرفته است از تکفیر شدن مصون نمانده است؛ چنان که شیخ عطار در شرح حال او می‌نویسد:

«او را تصانیف عالی است در اشارات و حقایق و معانی، و اول کسی که علم اشـارت منتشـر کرد او بود و با چنین روزگار بارها دشمنان و حاسدان به کفر و زندقهٔ او گواهی دادند.»[۲۴۸]

نکتهٔ دیگری که باید در پایان این بحث افزود تأثیر جمعیت اخـوان الصـفا در نشـر فلسـفهٔ نوافلاطونیان است. اعضای این جمعیت که در نیمهٔ قرن چهارم هجری در بصـره تشکیل یافته بود،

---

۲۴۵. *نفحات‌الانس*، ص ۳۳.

۲۴۶. رجوع شود به «شطح» در همین کتاب.

۲۴۷. برای ملاحظهٔ تأثیر عقاید اسلامی در پایه‌گذاری عقیدهٔ وحدت وجود و منصور حلاج نیز رجوع شود به «اناالحق گفتن» در کتاب حاضر.

۲۴۸. *تذکرةالاولیاء*، ج ۲، ذکر جنید بغدادی.

معتقد بودند که برای تهذیب دین از اوهام و ضلالت، باید فلسفهٔ یونان با شریعت اسلام وفق داده شود، یعنی همان کاری که فیلون با آیین موسی کرد و به این منظور، بی‌آن که خود را معرفی کنند، پنجاه‌ویك رساله به زبان ساده و به منظور نشر علوم و فلسفه نوشته منتشر کردند که به عقیدهٔ این جانب، در انتشار این رسالات، از فلوطین و رسالات پنجاه و چهارگانهٔ او (*Enneades*) سرمشق گرفته‌اند.

دیگر از خصوصیات این عهد، آن است که از افراط در زهد کاسته می‌شود و صوفیان طاعت و عمل را یگانه وسیلهٔ وصول به حق نمی‌دانند و آن را وسیله و مقدمه‌ای برای مبتدیان به حساب می‌آورند نه منتهیان.

بایزید بسطامی به ادامهٔ ریاضت و زهد عقیده ندارد و معتقد است که سالك باید از دنیا و آخرت و خود بگذرد تا به حق برسد، و ابوسعید خراز (متوفی ۲۸٦) می‌گوید: جوع طعام مرتاضین و تفکر خوراك عرفاست.

از بایزید بسطامی آورده‌اند که:

«یك بار یکی در مسجدی دید که نماز می‌کرد، گفت اگر پنداری که آن نماز سبب رسیدن است به خدای تعالی غلط می‌کنی، که همه پندار است نه مواصلت، اگر نماز نکنی کافر باشی و اگر ذره‌ای به چشم اعتماد به وی نگری مشرك باشی.»[۲۴۹]

هم از بایزید است:

«گفت حق بر دل اولیای خود مطلع گشت، بعضی از دلها دید که بار معرفت او نتوانست کشید، به عبادتش مشغول گردانید.»[۲۵۰]

هم بایزید گوید:

«از نماز جز ایستادگی تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی ندیدم. آنچه مراست از فضل اوست نه از فعل من. پس گفت به جهد و کسب هیچ حاصل نتوان کرد، و این حدیث که مراست بیش از هر دو کون است، لکن بندهٔ نیکبخت آن بود که می‌رود ناگاه پای او به گنجی فرو رود و توانگر گردد.»[۲۵۱]

ذوالنون مصری، به کسی که چهل چله داشته و چهل موقف ایستاده و چهل سال شب نخفته و هیچ از عالم غیب بر او مکشوف نشده است و از وی چاره‌جویی می‌کند، چنین می‌گوید:

«ذوالنون گفت برو و امشب سیر بخور و نماز خفتن مکن و همه شب بخسب تا باشد که دوست

---

۲۴۹. همان، ج ۱، ص ۱۳۰.

۲۵۰. همان، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲۵۱. همان، ج ۱، ص ۱۵۵.

اگر به لطف ننماید به عتاب بنماید.»[۲۵۲]

چند سطر بعد، در تأویل این دستور، شیخ عطار چنین می‌نویسد:

«چیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست نیاید؛ چنان که به کشتن خلیل را امر کرد و نخواست؛ چنان که غلام کشتن خضر که امر نبود و خواست، و هر که بدین مقام نارسیده قدم آن‌جا نهد زندیق و اباحتی و کشتنی بود، مگر هرچه کند به فرمان شرع کند.»[۲۵۳]

از ابوبکر شبلی (متوفی ۳۳۴) است:

«نفسی که بنده در موافقت مولی برآرد فاضل‌تر و بهتر از عبادات جملهٔ عُبّاد از روزگار آدم تا به قیامت.»[۲۵۴]

«وقتی او را دیدند پاره‌ای آتش بر کف نهاده می‌دوید، گفتند تا کجا؟ گفت می‌دوم تا آتش در کعبه زنم تا خلق با خدای کعبه پردازند...

«و یك روز چوبی در دست داشت هر دو سر آتش در گرفته، گفتند چه خواهی کرد؟ گفت می‌روم تا به یك سر این دوزخ را بسوزم و به یك سر بهشت را تا خلق را پروای خدا پدید آید.»[۲۵۵]

شیخ ابوعلی دقاق (متوفی ۴۰۵) گوید:

«این حدیث نه به علت است و نه از جهد، ولیکن از طینت است کَما قالَ‌اللهُ یُحِبُّهُم و یُحِبُّونَهُ، گفت ایشان را دوست داریم و ایشان ما را دوست دارند و در میان ذکر طاعت و عبادت نکرد و محبت مجرد یاد کرد از علت.»[۲۵۶]

از شیخ ابوالحسن حصری چنین آورده‌اند:

«مگر روزی خلیفه برنشسته بود در صحرا و حصری باصحاب شدند. کسی خلیفه را گفت آن مرد که دست می‌زند و پای می‌کوبد این است. خلیفه عنان باز کشید. حصری را گفت چه مذهب داری؟ گفت مذهب بوحنیفه داشتم به مذهب شافعی باز آمدم و اکنون خود به چیزی مشغولم که از هیچ مذهبم خبری نیست. گفت آن چیست؟ گفت صوفی. گفت صوفی چه باشد؟ گفت آن که از دو جهان بدون او به هیچ چیز نیارامد و نیاساید.»[۲۵۷]

---

۲۵۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲۵۳. همان، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲۵۴. همان، ج ۲، ص ۱۴۲.

۲۵۵. همان، ج ۲، ذکر شبلی.

۲۵۶. همان، ج ۲، ص ۱۵۴.

۲۵۷. همان، ج ۲، ص ۲۲۷.

این سخنان را شیخ عطار در *تذکرةالاولیاء* از جنید بغدادی آورده است:

«یك روز اصحاب را گفت اگر دانمی که نمازی بیرون فریضه دو رکعت فاضل‌تر از نشستن با شما بودی هرگز با شما ننشستمی.

«نقل است که جنید پیوسته روزه داشتی. چون یاران درآمدندی، با ایشان روزه گشادی و گفتی فضل مساعدت با برادران کم از فضل روزه نبود.

«و گفت هرگاه که برادران و یاران حاضر شوند نافله بیفتد.

«و گفت طاعت علت نیست بر آنچه در ازل رفته است، ولیکن بشارت می‌دهد بر آن که در ازل کار که رفته است در حق طاعت کننده نیکو رفته است.»[۲۵۸]

ابوعلی سینا نیز با آن که از صوفیه نیست، شرحی در *اشارات*، در فرق بین عابد و زاهد و عارف آورده که قابل توجه و مؤید گرایش او در آخر عمر به مردان راه حق است، ترجمه شدهٔ آن چنین است:

«معرض از متاع دنیا و خوشیهای آن او را زاهد خوانند، و آن کس که مواظب باشد بر اقامت نقل عبادات از روزه و نماز ورا عابد خوانند، آن کس که فکر خود را صرف کرده باشد به قدس جبروت همیشه متوقع شروق نور حق اندر سر خود بود ورا عارف خوانند، و این احوال که برشمردیم بود که بعضی با دگری مترکب شود...

«زاهدی به نزدیك آن کس که عارف نیست معاملتی است و گوییا که وی به متاع دنیا متاع آخرت می‌خرد. و به نزدیك عارف، تنزّه و پاکیزگی است از هرچه سر وی را مشغول کند از حق و تکبّر است برهمه چیزها که جز حق است. و عبادت نیز به نزدیك آن کس که عارف نیست هم معاملتی است و گوییا که عملی اندر دنیا می‌کند از برای مزدی که به آخرت به وی دهند و آن ثواب است. و به نزدیك عارف، عبادت ریاضتی است همتهای وی را و قوتهای نفس وی را چون متوهّمه و متخیّله تا اندر وی عادت شود بازگردیدن از جانب غرور به جناب حق تا به حدی رسد که این قوتها مساعد و مسالم سر باطن شوند، یعنی آن هنگام که نفس استجلای معقولات حق می‌کند از جهت مبادی و با وی منازعت نکند تا نفس به عقل فعال پیوند می‌گیرد چیزها اندر می‌یابد و نور وی بدو می‌تابد، و این حالت وی را ملکه‌ای شود مستقر تا هر وقت که خواهد ورا اطلاع بر نور حق تواند بود و همم و قوی وی را زحمت نکنند، بلکه وی را یاری دهند تا به همگی خود منخرط باشد اندر سلك

---

۲۵۸. همان، ج ۲، ذکر جنید بغدادی.

قدس.»[۲۵۹]

دیگر از کارهایی که به دست صوفیهٔ این روزگاران صورت گرفته، توجه به جنبهٔ زیبایی و زیبایی‌پسندی[۲۶۰] و امور ذوقی و موسیقی است، یعنی نشانه ■ نتیجهٔ تمدن کهنی که ایرانیان به علل تاریخی از آن برخوردار بودند. صوفیان، این امور را که فقهای اسلام روی خوشی به آنها نشان نداده بودند، اندك اندك وارد جامعه کردند.

رنگ‌آمیزی ■ نقاشی ■ کارهای ظریف یدی از راه دوخت مرقّعات و سجاده‌ها و فوطه‌ها و تزیین خانقاهها ■ امثال آن و سیاحت ■ سفر به دستور پیر به جای تزهُّد و گوشه‌نشینی ■ موسیقی و رقص تحت عنوان سماع به دست صوفیه، جزو عبادات و از وسایل کمال محسوب گردید.[۲۶۱]

به طوری که اشاره شد، در قرن چهارم، اصول و آداب و رسوم و اصطلاحات ثابتی برای تصوف فراهم آمد که در قرون بعد به شرح ■ تکمیل آنها پرداختند، ■ از جملهٔ آنها طبقه‌بندی مقامات و حالات است.

مقصود از مقام، مرحلهٔ مهمی است که سالكِ راه حق در طی طریق خود باید از آن بگذرد تا به مقام بالاتر برسد. و وقتی از همهٔ مقامات و حالات گذشت، به حقیقت متصل می‌گردد، یعنی در ذات حق فانی می‌شود.و چون حق منبع وجود و همیشه پایدار است، با فنا در او به بقای ابدی می‌رسد. ■ معنی فناء فی‌الله و بقاء بالله این است. بنابراین، طی مقامات، از مقولهٔ معاملات و وابسته به سلوك و رفتار صوفی است ■ منحصر به چند مقامی که بر شمرده‌اند نیست و بین آنها مراحل مختلفهٔ دیگر وجود دارد که به میزان قدرت و استعداد سالك، دور ■ نزدیك یا آسان و دشوار است.

ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸) در معنی و تعریف «مقامات» می‌نویسد:

«فَإنْ قیلَ ما مَعنی المقاماتِ یُقالُ مَعناهُ مَقامُ العَبدِ بینَ یَدَیِ اللهِ عَزَّ و جَلَّ فیما یُقامُ فیهِ مِنَ‌العِباداتِ والمُجاهداتِ ■ الرِّیاضاتِ والانقطاعِ اِلی‌اللهِ عَزَّ و جَلَّ.»[۲۶۲]

صاحب *اللمع*، هفت مقام ذکر می‌کند که رسیدن به هر مقام مستلزم طی مقام ماقبل است، و آنها عبارتند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا.

---

۲۵۹. ترجمهٔ *اشارات*، وزارت فرهنگ، ۱۳۱۶، ص ۱۷۳ - ۱۷۴. برای اطلاع بیشتر از نظر صوفیه نسبت به ظواهر دین اسلام، رك: تذکرةالاولیاء، خاصه صص ۵۷، ۷۶، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۶۹، ۲۴۵ و ۲۴۷؛ حالات ■ سخنان شیخ ابوسعید، ژوکوفسکی، ص ۵۰؛ ■ سایر کتب صوفیه خاصه مثنوی.

260. sthétique

۲۶۱. رجوع شود ■ مبحث «سماع» و «خرقه» در همین کتاب.

۲۶۲. *اللمع فی‌التصوف*، ص ۴۱.

از این مقامات هفتگانه، شش مقام در طی کتاب حاضر شرح شده است و در این جا تنها به مقام ورع اشارتی می‌شود:

ورع در مقامات سالك، مطابق تقسیمی که ابونصر سراج کرده[۲۶۳] مقام دوم است و بعد از توبه قرار دارد، و مراد از آن پرهیز است از هرچه شایبهٔ خطا و انحراف از راه صواب و بازماندن دل از توجه به خدای در آن باشد.

بشر حافی گوید:

«ورع آن بود که از شبهات پاك بیرون آیی و محاسبهٔ نفس در هر طرفةالعینی پیش گیری.»[۲۶٤]

و هم از اوست:

«سخت‌ترین کارها سه است: به وقت دست‌تنگی سخاوت و ورع در خلوت و سخن گفتن پیش کسی که از او بترسی.»[۲٦۵]

سهل بن عبدالله تستری می‌گوید:

«ایمان مرد کامل نشود تا وقتی که عمل او به ورع نبود و ورع او به اخلاص نبود و اخلاص او به مشاهده. و اخلاص تبرا کردن بود از هرچه دون خدای بود.»[۲٦٦]

ابونصر سراج گوید:

«اهل ورع بر سه طبقه‌اند: اول، آن است که شخص از آنچه بر او مشتبه است بپرهیزد، و آن در چیزهایی است که درمیان حرام بیّن و حلال بیّن واقع است، یعنی نه اسم حلال مطلق بر آن صادق می‌آید ▪ نه اسم حرام مطلق، بلکه بین آن دو است ▪ شخص متورع همین که شك و شبهه‌ای در چیزی پیدا کرد آن را ترك می‌کند.

«دوم، ورع اهل دل است، یعنی ورع شخصی که چون قلبش از به جا آوردن امری خودداری کند آن امر را ترك کند. و از پیغمبر روایت شده است که: الاِثمُ ما حاكَ فی صَدرِكَ.

«سوم، ورع عارف واصل است که چنان که ابوسلیمان دارانی گفته هرچه قلب را از توجه به خدا بازدارد مشئوم است.»[۲٦۷]

---

۲٦۳. تقسیم و طبقه‌بندی مقامات و حالات از نظر پیشوایان صوفیه یکسان نیست و آنچه در این جا ذکر می‌شود یکی از تقسیم‌بندیهاست.

۲٦٤. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲٦۵. همان، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲٦٦. همان، ج ۱، ذکر سهل بن‌عبدالله.

۲٦۷. *اللمع فی‌التصوف*، ص ٤٤ - ٤۵. ترجمهٔ فارسی از: *تاریخ تصوف*، ص ۲۷۱ - ۲۷۲.

اما **حال**، تاثر باطنی و امری ذهنی و از مقولهٔ احساسات ■ انفعالات روحانی است که بر دل سالك، نازل و وارد می‌شود، بدون آن که در جنب یا دفع آن، سالك را اختیاری باشد. بنابراین، حال فضل و موهبتی است ربانی.

صاحب *اللمع*، حالات را ده می‌داند، به این شرح: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده، یقین.[۲۶۸]

موضوع دیگر که در این روزگاران قوت و اعتبار یافت، مقام پیر و مرشد و لزوم اطاعت محض از او بود، ■ به واسطهٔ اختلاف ذوق ■ سلیقه‌ای که پیران داشتند فِرَق مختلفی تشکیل شد و تا اواسط قرن پنجم خصوصیات ممیّزهٔ فرق تعیین گردید و پیروان هر دسته مشخص شدند و در قرون بعد (چنان که خواهد آمد) این امر به حدی گسترش یافت و در راه افراط افتاد که عدهٔ فرق به دویست نزدیك شد.[۲۶۹] اما هجویری که خود در ۴۶۵ ■ وفات یافته، دوازده فرقه از آنان را نام می‌برد و چنین می‌نویسد:

«ایشان دوازده گروهند: دو از ایشان مردودند و ده مقبول. و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی ستوده است اندر مجاهدات و ادبی لطیف اندر مشاهدات. و هرچند که اندر معاملات و مجاهدات ■ مشاهدات و ریاضات مختلفند، اندر اصول ■ فروع شرع و توحید موافق و متفقند. و ابو یزید گفت: اِختلافُ‌العُلَماءِ رَحمةٌ اِلاّ فی تَجریدِ التوحیدِ و موافق این خبری مشهور است و حقیقت تصوف میان اخبار مشایخ است از روی حقیقت ■ مقسوم از روی مجاز و رسوم. پس من بر سبیل اختصار و ایجاز سخن اندر بیان آن مقسوم گردانم ■ اندر اصل مذهب هریك را بساطی بگسترانم تا طالب را علم آن حاصل شود و علما را سلاح بود و مریدان را صلاح و محبان را فلاح ■ عقلا را نجاح و خداوندان مروت را تنبیه و مرا ثواب دو جهانی.»[۲۷۰]

اینك فهرست‌وار فرق دوازده‌گانه را برمی‌شمارد:

---

۲۶۸. این تقسیم نیز طبق نظر ابونصر سراج از بزرگان مشایخ قرن چهارم است و دیگران را در تعداد احوال و مقام بودن یا حال بودن آنها عقیده جز این است. برای شرح حالات، رك: *تاریخ تصوف*، ص ۳۱۹ - ۴۰۹؛ *اللمع فی‌التصوف*، ص ۵۴ - ۷۰؛ *کشف‌المحجوب*، ص ۲۲۴؛ *عوارف‌المعارف*، حاشیهٔ *احیاءالعلوم*، ج ۴، ص ۳۸۳ - ۴۴۹.

۲۶۹. رجوع شود به *طرائق‌الحقائق* نایب‌الصدر و مقالهٔ ماسینیون در *دائرة‌المعارف اسلامی*.

۲۷۰. *کشف‌المحجوب*، ص ۲۱۸ - ۳۴۱.

۱. محاسبیه، که پیروان ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی[۲۷۱] (متوفی ۲۴۳) می‌باشند. محاسبیه، رضا را بر خلاف صوفیان عراق و گروهی دیگر، از احوال می‌دانند نه از مقامات.

۲. قصاریه، یعنی پیروان ابوصالح حمدون بن احمد بن عمارة قصار (متوفی ۲۷۱) که پیشوای ملامتیه است، که چون عقاید ملامتیان قبلاً شرح داده شده است توضیح دیگری ضروری به نظر نمی‌رسد.[۲۷۲]

۳. طیفوریه، که پیروان بایزید طیفور بن عیسی بسطامی (متوفی ۲٦۱) هستند و مذهب آنان سکر است، یعنی وصول به حق را با قدم سرمستی و عالم بی خبری میسر می‌دانند. از خصوصیات آنان، خلوت و عزلت است، همچنین کثرت شطحیات، و غالب شور و سوختگی آثار شعرای صوفی از این سرچشمه سیراب شده است.

٤. جنیدیه، پیروان ابوالقاسم جنید بن محمد (متوفی ۲۹۷ یا ۲۹۸ یا ۲۹۹) پیشوای اهل صحو‌اند که این روش را برای جمع بین شریعت و طریقت مناسب‌تر دانسته‌اند.

۵. نوریه، پیروان ابوالحسین احمد بن محمد النوری (متوفی ۲۹۵) می‌باشند. نوری، مخالف عزلت و گوشه‌نشینی است و معاشرت و صحبت را توصیه می‌کند. مذهب نوری ایثار است به استناد آیه کریمهٔ و یُؤثِرُونَ عَلیٰ أَنفُسِهِم و لَو کانَ بِهِم خَصاصَةٌ[۲۷۳] یعنی ایثار کنند اگرچه به آن نیازمند باشند.

هجویری، در بیان مذهب نوریه، می‌نویسد:

«و حقیقت ایثار آن بود که اندر صحبت، حق صاحب خود، نگاه دارد و نصیب خود اندر نصیب وی فرو گذارد و رنج برخود نهد از برای راحت صاحب خود... و اندر حکایت مشهور است که چون غلام الخلیل با این طایفه عداوت خود ظاهر کرد و با هریك دیگرگونه خصومتی پیش گرفت، نوری و رقّام و بوحمزه را بگرفتند و به دارالخلافه بردند، و غلام الخلیل گفت این قومی‌اند که از زنادقه‌اند، اگر

۲۷۱. حارث محاسبی، اهل بصره و ساکن بغداد و از معاصرین احمد بن حنبل و از قدمای نویسندگان صوفیه است. یکی از کتب او، کتاب *الرعایة لحقوق‌الله* است که به اهتمام مارگارت اسمیت، متن عربی آن در سال ۱۹٤۰ در لندن جزو نشریات اوقاف گیب چاپ شده است، و ماسینیون دربارهٔ آثار او در *دائرةالمعارف اسلامی* مقاله دارد.

۲۷۲. رجوع شود به بحثی که دربارهٔ ملامتیه ضمن مبحث «پیر» به عمل آمده، و همچنین به کلمهٔ «قلندر».

۲۷۳. ۹/۵۹. تمام آیه چنین است: والَّذینَ تَبَوَّؤُ الدّارَ و الایمانَ مِنْ قَبْلِهِم یُحِبُّونَ مَنْ هاجَرَ اِلَیْهِم و لا یَجِدُونَ فی صُدُورِهِم حاجَةً مِمّااُوتُوا و یُؤثِرُونَ عَلی اَنفُسِهِم و لوکانَ بِهِم خَصاصَةٌ و مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفسِهِ فَاُولئكَ هُمُ المُفلِحونَ.

امیرالمؤمنین به کشتن ایشان فرمان دهد اصل زنادقه متلاشی شود که سر همه این گروهند، و اگر این خیر بر دست وی برآید من او را ضامنم به مزدی بزرگ. خلیفه در وقت بفرمود که گردنهای ایشان بزنند. سیّاف بیامد و آن هرسه را دست بربست. چون قصد قتل رقّام کرد، نوری برخاست و به جایگاه رقّام بر دستگاه سیّاف بنشست به طربی و طوعی تمام. مردمان عجب داشتند. سیّاف گفت ای جوانمرد، این شمشیر چنان چیزی مرغوب نیست که بدین رغبت پیش این آیند که تو آمدی و هنوز نوبت به تو نرسیده است. گفت آری طریقت من مبنی بر ایثار است و عزیزترین چیزها زندگانی است، می‌خواهم تا این نفسی چند اندر کار این برادران کنم که یك نفس دنیا برمن دوست‌تر از هزار سال آخرت است؛ازآنچه این سرای خدمت است وآن سرای قربت است،وقربت به خدمت یابند.این سخن صاحب برید برگرفت و به خلیفه رفت و گفت. خلیفه از رقت طبع و دقت سخن وی اندر چنان حال متعجب شد و کس فرستاد که اندر امر ایشان توقف کنید.»[٢٧٤] و انها را نزد قاضی فرستاد. قاضی پس از مکالمه به خلیفه نوشت که اگر اینها از ملحدانند پس بر روی زمین موحدی نیست.

درست است که ایثار مذهب نوریان است، اما بزرگان صوفیه همه این خوی را داشته‌اند و بلندنظر و نیکی‌رساننده بوده و در مقام ایثار هم بین صوفی و غیر صوفی و دوست و دشمن فرقی نمی‌نهاده‌اند، تا آن جا که از رویم بن احمد (متوفی ٣٠٣) آورده‌اند:

«یکی به نزدیك رویم آمد که مرا وصیتی کن، گفت یا بُنَیَّ لَیْسَ هذا الاَمْرُ غیرَ بَذْلِ الرّوحِ. اِنْ قَدَرْتَ علیٰ ذلكَ، و اِلاّ فَلا تَشْتَغِلْ بتُرَّهاتِ الصوفیّةِ، این امر به جز بذل جان نیست اگر توانی، و الا به تُرّهات صوفیان مشغول مشو، و هرچه جز این است همه تُرّهات است.»[٢٧٥]

٦. سهلیه، پیروان سهل بن عبدالله تستری (متوفی ٢٨٣) می‌باشند، و طریقهٔ سهل برای وصول سالك به مقصود، مجاهدت و خلاف نفس کردن و ریاضت است.

٧. حکیمیه، پیروان ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی از صوفیان بزرگ قرن سوم‌اند. به او کتبی از قبیل *ختم‌الولایه* و *النهج* و *نوادرالاصول* نسبت داده‌اند. حکیم ترمذی، ولایت را حقیقت طریقت می‌داند و ولی را از طرف خداوند مامور ارشاد خلق می‌شمارد و قدرت بسیار برای او قایل است؛ چنان که می‌گفته:

«خداوند تعالی را اولیاست که ایشان را از خلق برگزیده است و همتشان از متعلقات بریده و از دعاوی نفس و هواشان واخریده و هرکسی را بر درجتی قیام داده و دری از معانی بر ایشان

---

٢٧٤. *کشف‌المحجوب*، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

٢٧٥. همان، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

گشاده.»[۲۷۶]

۸. خرّازیه، پیروان ابو سعید خرّاز (متوفی ۲۸۶) می‌باشند که عمدهٔ سخن او در موضوع فنا و بقاست.[۲۷۷]

۹. خفیفیه، پیروان ابو عبدالله محمد بن خفیف (متوفی ۳۳۱) می‌باشند که اساس مذهب و بحث او در غیبت و حضور است.[۲۷۸]

۱۰. سیاریه، پیروان ابوالعباس سیاری (متوفی ۳۴۲) می‌باشند که نامش قاسم بن قاسم المهدی است و مذهبش جمع و تفرقه می‌باشد.[۲۷۹]

اما دو فرقهٔ مطرود که هجویری از آنان به زشتی یاد می‌کند، حلمانیه و فارسیه‌اند.

حلمانیه، پیروان ابو حلمان دمشقی می‌باشند که او به حلول واباحه متهم است.

فارسیه، مریدان فارس دینوری هستند که پس از کشته شدن حسین بن منصور حلاج شاگردانش گرد فارس جمع شده‌اند و او نیز متهم است که به حلول اعتقاد داشته است.

● ● ●

در این زمان، مسئلهٔ اسناد، شاید به تقلید از اصحاب حدیث که سلسلهٔ راویان را ذکر کرده حدیث را به پیغمبر اکرم می‌رسانیده‌اند، اهمیت می‌یابد و هر سلسله‌ای رشتهٔ تعلیم و سند خرقهٔ پیشوایان خود را ذکر می‌کرده و آن را به یکی از بزرگان دین، و صوفیهٔ ایران غالباً به حضرت علی ابن ابی طالب منتهی می‌ساخته‌اند.[۲۸۰]

تردیدی نیست که با توسعهٔ دامنهٔ تصوف، افراد ناباب هم در سلک پیروان طریقت راه یافته‌اند و بر عدهٔ صوفی نمایان افزوده شده است، به طوری که ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی می‌نویسد:

«و یَنْبَغی لِلعاقِلِ فی عَصرنا هذا أنْ یَعرِفَ شیئاً مِنْ أُصولِ هذِهِ العِصابَةِ و قصُودِهِم و طَریقَةِ أهلِ الصِّحَّةِ و الفَضْلِ مِنْهُم حَتّی یُمیِّزَ بَیْنَهُم و بینَ المُتَشَبِّهینَ بِهِم والمُتَلَبِّسینَ بِلِبسِهِم و المُتَسَمِّینَ باسْمِهِم حَتّی لا یَغلَطَ ولا یَأثَمَ لانَّ هذِهِ العِصابَةَ أعْنی الصوفیَّةَ هُمْ أُمَناءُاللهِ جَلَّ و عَزَّ فی أرضِهِ خَزَنَةُ أسرارِهِ و عِلمِهِ و صَفْوَتُهُ مِنْ خَلقِهِ فَهُم عِبادُهُ المُخلِصونَ و أولیاؤُهُ المُتَّقُونَ و أحِبّاؤُهُ الصّادِقُونَ

---

۲۷۶. همان، ص ۲۶۵.

۲۷۷. رجوع شود به مبحث «فنا و بقا» در کتاب حاضر.

۲۷۸. رجوع شود به «غیبت و حضور» در همین کتاب.

۲۷۹. رجوع شود به مبحث «جمع و تفرقه».

۲۸۰. رجوع شود به مبحث «خرقه» و «پیر».

الصّالِحُونَ...

«و اعْلَمْ انَّ فی زَمانِنا هذا کَثُرَ الخائضونَ فی علومِ هذهِ الطائفَةِ و قَدْ کَثُرَ أیضاً المُتَشَبِّهُونَ بأهلِ التصوُّفِ و المُشیرونَ اِلَیْها و المُجیبُونَ عَنْها و عَنْ مَسائِلِها، و لَیْسَ بِمُسْتَحْسَنٍ مِنْهُم ذلکَ.»[۲۸۱]

و حجةالاسلام غزالی چنین می‌نویسد:

«الصِّنفُ الثالثُ المُتَصَوِّفَةُ و ما أغلبَ الغُرُورَ عَلَیْهِم والمُغْتَرُّونَ مِنْهُم فِرَقٌ کثیرةٌ. فَفِرْقَةٌ مِنْهُم وهُمْ مُتَصَوِّفَةُ أهلِ الزَّمانِ اِلاّ مَنْ عَصَمَهُ اللهُ یَتَکالَبُونَ عَلیٰ الحَرامِ و الشُّبهاتِ و أموالِ السَّلاطینِ و یَتَنافَسُونَ فی الرَّغیفِ و الفَلْسِ والحَبَّةِ و یَتَحاسَدُونَ علی النَّقیرِ و القِطمیرِ و یُمَزِّقُ بَعضُهُم أعراضَ بَعضٍ مَهما خالَفَهُ فی شیءٍ مِنْ غَرَضِهِ. و هؤلاءِ غُرُورُهُم ظاهِرٌ.»[۲۸۲]

با این همه، باید گفت که قرن سوم و چهارم، عهد قوام تصوف و پختگی و استواری اصول و مبانی آن می‌باشد، و تصوفی که در قرون قبل عبارت بود از پرستش خدای به طرز عابدانه در این زمان معنی دیگر به خود گرفت و عبارت شد از پرستش خدای به طرز عاشقانه؛ هرچند افرادی در هر دو عهد وجود داشته‌اند که عمل آنان غیر از شیوهٔ رایج زمان خود بوده است.

صوفیان مشهور قرن سوم و چهارم، جز آنان که نامشان ضمن شرح مربوط به این دو قرن ذکر شده، عبارتند از: ابو تراب نخشبی (متوفی ۲۴۵)، ابو حفص حداد (متوفی ۲۶۴)، ابو اسحق نیشابوری (متوفی ۲۶۵)، شاه بن شجاع کرمانی (متوفی بین ۲۷۰ و ۳۰۰)، علی بن سهل اصفهانی (متوفی ۲۸۰)، ابراهیم خواص (متوفی ۲۹۱)، عمرو بن عثمان مکی (متوفی ۲۹۶)، ابو عثمان حیری (متوفی ۲۹۸)، ابو عبدالله مغربی (متوفی ۲۹۹)، ممشاد دینوری (متوفی ۲۹۹)، یوسف بن حسین رازی (متوفی ۳۰۳ یا ۳۰۴) و شیخ ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری (متوفی ۴۱۲).

از مختصات تصوف این عصر، استقرار اصطلاحات صوفیانه و قوام و رواج اصل وحدت وجود و فرود آمدن مقام زهد و طاعت و مخالفت فقها با صوفیه و تشکیل فرق مختلف از صوفیان و اهمیت یافتن پیر و مسئلهٔ اسناد است.

صوفی قرن پنجم. با تحقیقی که دربارهٔ وضع تصوف در قرن سوم و چهارم به عمل آمد و مقدماتی که ذکر شد، دورنمای قرن پنجم معیّن و تقریباً روشن است. در این قرن، طومار حکومت عادلانه و ملی سامانیان به دست ترکان درهم پیچیده شده و از کنار رود جیحون تا ساحل دجله و فرات تحت تسلط بقایای غزنویان و ترکان سلجوقی در آمده است، و با از بین رفتن امیران

---

۲۸۱. *اللمع فی‌التصوف*، ص ۲ ـ ۳.

۲۸۲. *احیاءعلوم‌الدین*، ج ۳، ص ۳۹۲.

دانش‌پرور ایران، حریّت ضمیر و مطالعه در حقیقت اشیا جای خود را به تقلید و تعصب داده است؛ تا آن جا که در مدارس نظامیه، تعلیم فلسفه به شیوهٔ قرون قبل منع می‌شود و جز شافعیان، پیروان سایر مذاهب را در آنها نمی‌پذیرند و حنفیان نیز در مدارس خود مقابلهٔ به مثل می‌کنند. اشعریان قشری قوت می‌گیرند و بالنتیجه علم از محور حقیقی خود که بحث در حقایق و درك واقعیات بدون تماس با دین و مذهب است منحرف می‌شود و علم و حکمت وسیله‌ای برای پیش بردن عقاید مذهبی فرق مختلفه می‌گردد، بی آن که خود آن مورد توجه باشد. مدارس بسیاری که در این قرن از طرف اصحاب مذاهب مختلف تأسیس یافته است هم بدین منظور است و قصد اصلی بانیان و کارگردانان آن تربیت مبلّغینی است که با فنون مناظره و جدل، نظر فرقهٔ خود را پیش ببرند و به هر ترتیب شده مدعی را مغلوب و خاموش سازند.

شاید بتوان گفت که اوضاع قرن پنجم هجری، به وضع قرن پنجم قبل از میلاد یونان از این جهت به خصوص بی‌شباهت نیست، که در آن جا و آن روزگاران نیز «سوفیست»ها چنین می‌کردند و به شاگردان خود راه مغلوب کردن حریف را در بحثهای مجامع عمومی می‌آموختند، و بحثهای سقراط با این گروه، معروف و مشهور و خواندنی است.[۲۸۳]

بدیهی است اختلاف عقاید، وقتی با تعصب همراه و از تسلیم به منطق دور باشد، نتایج شومی به بار می‌آورد. و وقتی هدف عوام‌فریبی و اِفحام مدعی شد، حقیقت بی‌باور می‌ماند و چه‌بسا که نفس علم و حقیقت مورد حمله و مزاحمت قرار می‌گیرد؛ چنان که چون غزالی مردی *تهافت الفلاسفه* می‌نویسد و فلاسفه را تکفیر می‌کند و بر روی حکمت ماوراء الطبیعه قلم نسخ و بطلان می‌کشد. عمیدالملك کندری، حنفیها را حمایت می‌کند. خواجه نظام‌الملك، شافعیان را زیر پر می‌گیرد. عمر خیام، مورد طعن و قدح واقع می‌شود و ناچار از سفر و کتمان اسرار خویش می‌گردد.[۲۸۴] شیعه و سنّی و اشعری و معتزلی و اسماعیلی از سویی و حنفی و شافعی از طرفی و فقیه و صوفی از جانبی و فیلسوف و صوفی از جهتی به جان هم می‌افتند، و اندك اندك کار از مناظره و مجادله به زد و خورد و قتل و غارت و سوختن می‌رسد؛ چنان که در سال ۴۰۷ گروهی از شیعه در قیروان و شهرهای مجاور آن به قتل رسیدند و اموالشان به غارت رفت و در سال ۴۰۸ در واسط همین بلا بر سر شیعه آمد و در بغداد نیز معتزله و شیعه تحت فشار قرار گرفتند. در طی سالهای ۴۴۳ تا ۴۴۵ نیز بر سر این که شیعیان بعد از نام محمد و علی عبارت «خیرالبشر» را بر سر در

---

۲۸۳. رجوع شود به رسالهٔ *فن سخنوری*، ترجمهٔ کاویانی و لطفی، از رسایل افلاطون، که موضوع آن بحث سقراط با گرگیاس معلم و پیشوای سوفیستهاست و از هرجهت قابل مطالعه است.

۲۸۴. رك: *تاریخ الحکمای* قفطی، چاپ مصر، ص ۱۶۲ - ۱۶۳.

مساجد نوشته بودند و در اذان عبارت «حیَّ عَلیٰ خیرِ العَمَل» را به کار می‌بردند نزاع و قتال شدیدی بین اهل سنّت و جماعت و شیعه رخ داد که منجر به حوادث شرم‌آور بسیار و از جمله ویرانی قبور کاظمین و سوختن محلهٔ شیعه‌نشین کرخ در بغداد شد.[۲۸۵]

واضح است که صوفیان نیز از تأثیر اوضاع زمان برکنار نماندند، ولی این تأثیر و تأثر درهمه یکسان نبود. برخی چون شیخ ابوالحسن خرقانی (متوفی ۴۲۵) و ابوسعید ابی‌الخیر (متوفی ۴۴۰) و احمد غزالی (متوفی ۵۲۰) و عین‌القضاة همدانی (مقتول در ۵۲۵) اقیانوسهایی بودند که هیچ سیلی هر اندازه هم که خروشان و عظیم و بنیان‌کن بود نمی‌توانست آنان را دگرگون سازد. اینان، از کاینات کناره جسته و به حق پیوسته و در وجد و سماع و حال و جذبات صوفیانه مستغرق بودند. شطحیات خرقانی و سخنان پرشور و روح‌نواز ابوسعید و عبارات لطیف و با حال غزالی و عین‌القضاة، دلایل صدق این مدعایند.

گروه دیگری از صوفیهٔ این قرن، معتدل و میانه‌رواند، مانند استاد ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴٦۵) صاحب *رسالهٔ قشیریه* و ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی صاحب *کشف المحجوب* و سنایی غزنوی مؤلف *حدیقة الحقیقه* و *سیرالعباد*.

اما پاره‌ای از صوفیان این قرن نیز بیش از دیگران تحت تأثیر اوضاع زمان قرار دارند که از آن جمله حجة‌الاسلام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) صاحب *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* است. غزالی مرد محکم و با ثباتی است، اما نوشته‌هایش مدرسه‌ای و فقیهانه است نه لطیف و صوفیانه؛ شاید از آن جهت که خود فقیهی بزرگ و مدرّس مدرسهٔ نظامیه بوده است. دیگر حافظ ابو نعیم اصفهانی (متوفی ۴۳۰) صاحب کتاب *حلیة‌الاولیا* که ابوبکر و عمر و عثمان و ابو موسی اشعری و حتی طلحه و زبیر و سعد وقّاص و ابو عبیدهٔ جراح را هم از صوفیه شمرده و کتابش شبیه کتب احادیث حنبلیهاست.[۲۸٦] دیگر خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) صاحب *طبقات الصوفیه*[۲۸۷] و *منازل‌السائرین* است که با وجود کلمات آراسته، افعالش چندان شباهتی به صوفیان ندارد. خواجه عبدالله، در اقامهٔ حدود و رعایت مذهب امام احمد حنبل در فروع، بسیار متعصب و سختگیر بوده است، که این اعمال، با طرز تفکر صوفیه و کردار آنان، فرسنگها فاصله دارد.

---

۲۸۵. رجوع شود به *الکامل* ابن اثیر، حوادث سالهای ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۴۳، ۴۴۴ و ۴۴۵.

۲۸٦. *تاریخ تصوف*، ص ۴٦۹.

۲۸۷. *طبقات الصوفیهٔ* خواجه عبدالله انصاری، به زبان هروی قدیم و مأخوذ از *طبقات الصوفیه* عربی سلمی نیشابوری است و همین کتاب است که عبدالرحمن جامی با اندکی تغییر و اضافه به فارسی برگردانده و آن را *نفحات الانس من حضرات القدس* نامیده است.

با این همه، تأثیر عمیق افکار عارفان قرن چهارم و گسترش و نفوذ فلسفهٔ نو افلاطونی و حکمت اشراق، مانع آمد که صوفیان این قرن بالمَرّه در فساد محیط غرق شوند، بلکه مسائل عرفانی در این برخورد عقاید و آرا و بر اثر هجوم و حملهٔ مخالفان، آبدیده‌تر و پخته‌تر گردید، و پیشوایان بزرگ و روشن‌بین و مدبّر صوفیه در این قرن، با سه وسیله [redacted] عمل، نه تنها تصوف را همچنان دوستداشتنی و دلپذیر و باشکوه نگاه داشتند، بلکه بر دامنه و وسعت و عمومیّت آن افزودند و هواداران بسیار به دست آوردند:

۱. نخستین اقدام مشایخ دوراندیش صوفیه برای حفظ اصول تصوف، عرضه داشتن آن بود بر وفق سلیقهٔ ارباب مذاهب، به طوری که هر مطلب عرفانی را با آیات قرآنی [redacted] احادیث می‌آراستند [redacted] برای اثبات آن به کتاب و سنّت و موازین شرعی توسل می‌جستند؛ چنان که شهرت و ارزش پیشوایانی نظیر ابوسعید ابی‌الخیر و استاد ابوالقاسم قشیری و امام محمد غزالی از لحاظ حدیث و فقاهت کمتر از جنبهٔ صوفی بودن آنان نیست و گفتار و کتب ایشان شاهدی صادق بر این سخن است.

۲. عمل صحیح و مهم دیگر مشایخ این عهد، برکنار نگاه داشتن صوفیه از مجادلات [redacted] کشمکشهای زمان و منازعات مذهبی است که خود موجب شد ارباب مذاهب مختلفه به آنان احترام بگذارند. زیرا صوفیه، بنابر روش خویش، با همه با صلح و صفا می‌زیستند و به همه مهر می‌ورزیدند و مشایخ آنان، برخلاف علمای دینی، از تقرّب به ملوك و امرا و دنیاداران اجتناب می‌کردند و سراسر زندگی آنان زهد و قناعت و ایثار و محبت و خدمت بود. طبیعی است که این طرز عمل، در برابر پیشوایان مذهبی که با یکدیگر مخالف بودند و از هم بدگویی می‌کردند و حتی از تکفیر یکدیگر ابا نداشتند، بسیار جالب و ارزنده بود و سبب می‌شد که مردم از صمیم دل به آنان احترام بگذارند [redacted] ملوك [redacted] امرا نیز به ستایش و تجلیل آنان بپردازند و از قدرت معنوی ایشان پروا کنند، تا آن جا که سفاکی چون محمود غزنوی به شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر احترام می‌گذارد و کاری به کار آنان ندارد و طغرل با بابا طاهر عریان همین‌گونه رفتار می‌کند.[۲۸۸]

۳. عمل دیگر بزرگان صوفیه برای حفظ اصول خود از تندباد حوادث قرن و گسترش و بسط دامنهٔ آن در دلها، وارد کردن افکار و اصطلاحات صوفیانه در شعر و نثر است. نثر صوفیه، چون نثر سوانح احمد غزالی و *کشف المحجوب* هجویری [redacted] *کیمیای سعادت*، لطیف و ساده [redacted] دلنشین و عمیق و شیرین است، و به جای استدلالات منطقی، در آن قیاس شعری به کار رفته است. اما شعر، بهترین وسیلهٔ شور و شوق [redacted] عشق [redacted] جذبهٔ صوفیه است. چه، شعر زبان دل است و

۲۸۸. رجوع شود به *انساب* سمعانی، در نسبت «الخرقانی»؛ *راحة‌الصدور* راوندی، لیدن، ص ۹۸ - ۹۹.

تصوف مذهب دل، و پرستش عاشقانه را که اساس تصوف است جز با زبان عاشقان که شعر است، بیان نتوان کرد. از طرفی، واضح است که طبع بشر به آهنگ و وزن موسیقی راغب است و از مضامین تخیلی و عاطفی لذت می‌برد و این هردو در شعر فارسی جمع است، و وقتی چاشنی تصوف و شور و حال بدان زده شود، هر دلی را مسخّر می‌سازد. از این رو، اشعار صوفیانه مقبولیّت عام یافت، بلکه جز آن مطلوب خردمندان و صاحبدلان قرار نگرفت و از این رهگذر، افکار صوفیانه گسترش پیدا و جایی در دلها برای خود باز کرد که در قرون بعد به سرحد کمال رسید.

این امتزاج، شعر فارسی را نیز از ابتذال و انحطاط نجات داد که این جا جای بحث آن نیست و آثاری به وجود آمد که شعر فارسی را در جهان ادب نامبردار و بر تارک لطایف ذوق و اندیشه و طبع بشری استوار ساخت.

مشایخ بزرگ صوفیه در این قرن ـ جز آنان که ذکرشان گذشت ـ بسیار بوده‌اند، که از آن جمله‌اند: شیخ ابوعلی دقاق (متوفی ۴۰۵) که ابوالقاسم قشیری شاگرد و داماد اوست. دیگر پیر ابوالفضل محمد بن حسن سرخسی پیر طریقت ابوسعید ابی‌الخیر است. دیگر شیخ ابو عبدالله داستانی (متوفی ۴۱۷) از أقران ابوالحسن خرقانی است. دیگر شیخ ابوعلی سیاه (متوفی ۴۲۴) از اکابر مشایخ مرو است. دیگر شیخ ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی (متوفی ۴۲۶) است و ابو عبدالله شیرازی معروف به ابن باکویه و باباکوهی (متوفی ۴۴۲) و ابو عثمان نیشابوری (متوفی ۴۵۷) و ابوعلی فارمدی (متوفی ۴۷۷) که استاد طریقت محمد غزالی است و ابوبکر نساج طوسی (متوفی ۴۸۷) که استاد طریقت شیخ احمد غزالی است.

از مختصات تصوف این قرن، گرفتن رنگ مذهبی و نوشته شدن کتبی دربارهٔ مسائل صوفیانه به نثر ساده و روان و نفوذ مبانی تصوف و شور و وجد و حال در شعر فارسی و گسترش دامنهٔ نفوذ آن در دلهاست.

تصوف در قرن ششم و هفتم. اوضاع قرن پنجم، از لحاظ رواج بازار تعصب و جهل و جدل بین اصحاب مذاهب، در قرن ششم نیز با شدّت بیشتری ادامه دارد و وضعی بر ممالک اسلامی حاکم است که مجالی برای بحث عمیق و تحقیق و تدقیق در علوم و فنون باقی نمی‌گذارد. یکی از علل این امر، آن است که ارباب مذاهب، هرچیز را از نظر پیشرفت مذهب خود ارزیابی می‌کنند. زندگی را مرحلهٔ امتحان و مقصود از علم را معرفت خدا و عمل را وسیلهٔ رسیدن به سعادت اخروی می‌دانند و هرچه بدین کار نیاید بی‌فایده و عبث بلکه مضر به حساب می‌آورند که: أَوَّلُ العِلمِ مَعرِفَةُ الجَبّارِ و آخِرُهُ تَفویضُ الاَمرِ اِلَیهِ. به قول مرحوم دکتر غنی:

«هر علم و فنّی، می‌بایست سلسله انتسابی با دین برای خود درست کند و نشان بدهد که از چه راه و به چه کیفیت و تا چه اندازه می‌تواند به درد دین و مذهب بخورد. مثلاً انتساب علوم ریاضی به

دین و فایدهٔ منهبی آن از این راه گفته می‌شد که علم حساب برای تقسیم مواریث و فرایض و سهام لازم است، علم هندسه برای تعیین جهت قبله، زبان و ادبیات عرب برای فهم قرآن و حدیث، شعر برای استشهاد بر مفردات و ترکیبات آیات قرآنی، صرف و نحو و معانی و امثال آن برای اطلاع بر فصاحت و بلاغت قرآن سودمند است.

«علم طب، به استناد حدیث مشهور العِلْمُ عِلْمان عِلمُ الأبدان[۲۸۹] و عِلمُ الأدیان، همدوش علم فقه شمرده می‌شد. حکمت الهی برای بحث در اصول و مبانی دین اسلام از قبیل توحید و صفات و ذات خداوند و حدوث کاینات و قدم خالق و مبدأ و معاد و تجرد و خلود نفس، خلاصه همان اندازه که در علم کلام و جدل و مناظره به کار می‌آمده مفید شمرده می‌شده است.»[۲۹۰]

طبیعی است که نتیجهٔ این طرز تفکر، جمود و توقف و کساد بازار علوم عقلی و فلسفه و فنون، و دچار شدن مشتغلین به این علوم به ادبار و تکفیر و مزاحمت است، تا آن جا که افرادی نظیر شهاب‌الدین سهروردی صاحب *حکمة‌الاشراق* کشته می‌شوند و فلسفه «علم تعطیل» و فیلسوف «کافر» و «گمراه» نام می‌گیرد.[۲۹۱]

---

۲۸۹. شاید بتوان گفت که مراد از علم ابدان، تنها علم طب نیست، بلکه دانشی است مربوط به حفظ و رشد و پرورش و سلامت بدن و آنچه برای بقا و نگاهداری تن ضروری است، چون کشاورزی و فیزیک و شیمی و نظایر آنها. به این ترتیب، علوم بر دو دسته تقسیم می‌شود: علوم دینی که با روح و آن جهان و وظایف بشر در قبال خدا و خلق آن سر و کار دارد، و علوم دیگر که با دنیا و معاش بشر و وسایل زنده ماندن و سلامت جسم او ارتباط می‌یابد.

۲۹۰. با حذف و تلخیص از: *تاریخ تصوف*، ص ۴۸۳ - ۴۸۴.

۲۹۱. خاقانی، از شاعران قرن ششم، با آن که خود مرد عالمی است، هم به فلاسفه تاخته است:

ای امامان و عالمان اجل / خال جهل از بر اجل منهید
علم تعطیل مشنوید از غیر / سرّ توحید را خلل منهید
فلسفه در سخن میامیزید / وانگهی نام آن جدل منهید
نقد هر فلسفی کم از فلسی است / فلس در کیسه عمل منهید
دین به تیغ حق ازفشل رسته‌است / باز بنیادش از فشل منهید
حرم کعبه کز هبل شد پاک / باز هم در حرم هبل منهید
مرکب دین که زادهٔ عرب است / داغ یونانش بر کفل منهید
قفل اسطورهٔ ارسطو را / بر در احسن الملل منهید
نقش فرسودهٔ فلاطون را / بر طراز بهین حلل منهید

اما هرچه بازار علوم و فلسفه کاسد است، کار مشتغلین به علوم دینی و مذهبی چون فقه و حدیث، رونق دارد. زیرا این راه، علاوه بر فواید معنوی، وسیلهٔ تقرب یافتن به امرا و بزرگان و رسیدن به آب و نان و مقام قضا و امامت جماعت و تدریس بوده است.

از طرف دیگر، جنگهای صلیبی که از اواخر قرن پنجم شروع شده بود و تا اواخر قرن هفتم ادامه داشت، در این عهد به کمال شدت خود می‌رسد و سبب ضعف حکومت اسلامی می‌شود و بالنتیجه، ترکان و امرای محلی در هر گوشه و کنار ادعای استقلال می‌کنند و زد و خورد و قتل و غارت و مرگ و اسارت مردم را براشفته و بدبین و ناراحت و مأیوس می‌سازد و فساد اخلاق و انحطاط مبانی ارزشهای بشری رخ می‌نماید و زمینهٔ اضمحلال و مذلت فراهم می‌آید، تا در قرن هفتم هجوم مغول به حیات این بیمار محتضر خاتمه می‌دهد و مرکز خلافت از میان برداشته می‌شود و ممالك اسلامی ویران می‌گردد.

اگر عبدالواسع جبلی و جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی و خاقانی شیروانی و کمال‌الدین اسماعیل و سعدی و دیگر شاعران این ادوار از منسوخ شدن مروّت و معدوم شدن وفا می‌نالند و بر سر نامهٔ روزگار عنوان انصاف و کرم نمی‌بینند و جهان را وحشت آباد و ساکنان آن را دیومردم می‌نامند، علت محیطی است که در آن روزگار می‌گذرانیده‌اند؛ محیط ترس و وحشت و قتل و غارت و بی‌ارزشی علم و فضیلت. کسانی که نادانسته یا به عمد به ادبیات ایران که در این قرون عمیق‌تر و ارزنده‌تر شده است می‌تازند و آن آثار را غم‌انگیز و یاس‌آور و به وجود آورندگان آنها را بدبین و منفی می‌نامند، اگر مغرض نباشند، لامحاله از سیر تاریخ بی‌خبرند. چگونه ممکن است از شاعری که آیینهٔ محیط است توقع داشت زشت ببیند و نیك بینگارد و زهر بچشد و شهد بپندارد؟ گویندهٔ قرن ششم و به خصوص هفتم، خانه‌اش سوخته، شهرش ویران شده، عزیزانش به خاك افتاده، استقلالش پامال گردیده و بیگانگان بر مال و سرزمین و عرض و هستیش مسلط شده‌اند. چنین کسی چگونه می‌تواند نغمهٔ شادی بپراکند و دنیا را خوش و زندگی را شیرین بنامد؟ اشعار این دوره و قرن بعد که مردم گرفتار تبعات حملهٔ ترکان و درنده‌خویی مغولان و جانشینان آنان بوده‌اند، همه تسلیت‌نامه

→

علم دین علم کفر مشمارید   هرمان همبر قلل و منهید
فلسفی مرد دین مپندارید   حیز را جفت سام یل منهید

شیخ محمود شبستری (متوفی ۷۲۰) مؤلف گلشن‌راز، با آن که صوفی و بلندنظر است، گوید:

حلول‌واتحاد این‌جا محال‌است   که دروحدت دویی عین‌ضلال‌است
ز دوراندیشی عقل فضولی   یکی شد فلسفی دیگر حلولی

است. گویندگان، در آن محیط مرگ و ادبار و غم و فشار، کاری نمی‌توانسته‌اند بکنند جز این که از یك طرف دنیا و زندگی آن را بی‌ارزش جلوه دهند تا مردمی که در این دنیا برایشان هیچ وسیلهٔ دلخوشی و روزنهٔ امید نمانده به آنچه از دست داده‌اند زیاد نیندیشند، و از طرفی مقام حیات ابدی و اتصال به حق را هدف مطلوب عنوان کنند و بالا ببرند تا خلئی ایجاد نشود و به جای آنچه از دست رفته و دست به آن نمی‌رسد چیز ارزنده‌تری در برابر دیدگان خلق قرار گیرد.

اگر چند گوینده جز این راهی رفته‌اند، کسانی بوده‌اند که استثنائاً در محیط آسوده‌تری از سیل حوادث برکنار مانده‌اند و یا آنان که فوق جریان قرار گرفته‌اند، که چون جای این بحث این جا نیست، باید سخن را کوتاه کرد و به اصل مطلب پرداخت.

در این بدبینی و نگرانی خاطر و یأس و درماندگی و فساد و وحشت، یك چیز به داد مردم ایران رسید و آن تصوف بود. تصوفی که از قرن پیش به وسیلهٔ شعر و اعمال پیشوایان ارزندهٔ آن چنان که گذشت گسترش یافته و در دل عارف و عامی جایی برای خود باز کرده بود. تصوف، به دلهای مردم بلازدهٔ این عهد، بر خلاف آنچه پاره کج‌بینان می‌اندیشند، نور امید و صفا تابانید و نگذاشت که بالمَرّه از حیات مایوس شوند و یا تن به بندگی بیگانگان بدهند. به این مردم گفت که شما پرتوی از ذات حقّید و اگر به تمنیّات نفسانی که آرزوی مال و مقام و لذّات است پشت پا بزنید، به بارگاه کبریایی حق راه می‌یابید و چون قطره‌ای که به دریا برسد جزو دریا می‌شوید و بزرگ و مستغنی می‌گردید... اگر عزیزان خود را از دست داده‌اید، همهٔ صوفیان، کسان و برادران شما هستند؛ در سفر و حضر، در بیابان و خانقاه، تنها نخواهید بود و علاوه بر این که حق، مردان راه خود را رها نمی‌کند و وانمی‌گذارد و توکّل وسیلهٔ تقرب است، صوفیان اقطار جهان به شما یاری و مددکاری خواهند کرد... در پناه تصوف، از مزاحمت ابنای روزگار رهایی می‌یابید، به جای گرانجانان تیره‌دل، صاحبدلان پاك‌جانْ معاشران شما خواهند بود و با این گروه، می‌توانید بی دغدغهٔ خاطر، در خانقاههای خود به سماع و رقص و وجد و حال، روزگار بگذرانید و آن فراغ خاطر و صفایی که دیگران در آرزوی چند لحظهٔ آنند همواره درون شما را روشن و راضی داشته باشد.

خلاصه این که تصوف، مال و مقام و تعلّقات را سد راه سالك می‌شمرد، و مردم این روزگار هیچ یك از اینها را نداشتند. به همین دلیل، نهال تصوف در این روزگار به سرعت بالیدن گرفت و بارور شد. چه، زمینه از هر حیث مهیّا بود و مسائل ذیل نیز در این امر تاثیر بسیار داشت:

۱. وجود جنگهای صلیبی و اختلافات داخلی فرق اسلامی مردم را از نزاع خسته و بیزار کرده و به صلح کل و وحدت مذاهب سوق داده بود، و تصوف این نظر را تأیید و تأمین می‌کرد. چون مذهب عشق و محبت و صلح و صفا و وحدت و خدمت بود و مبانی آن با اعمال مشایخ بزرگ و آثار سنایی و عطار استحکام پذیرفته و با گفتار مولوی قوام و نظام و قبولیّت عام و تام یافته بود.

کلمات بوسعید ■ اشعار گویندگان صوفیه، خاصه عطار و مولوی، دلها را می‌لرزاند و جانها را روشن ■ صافی می‌ساخت، نفاقها را به وفاق ■ جفاها را به وفا و کینه‌ها را به محبت مبدل می‌ساخت و اینها همه داروی درد مردم بود تا خود را تنها احساس نکنند و اگر عالم خارج پر از ظلمت ■ وحشت ■ درماندگی است، در درون خود جهانی تابناك ■ امن ■ پر از لذت ■ بی‌نیازی بسازند.

۲. در این دوره، تصوف برای مقابله با منطق خواص ■ اقناع این گروه، اندك اندك به چاشنی فلسفه و کلام آمیخته شد ■ مکتب نظری آن براساس روش استحسانی ■ به سبك خاص صوفیه، گاهی با تکیه به قرآن و حدیث و زمانی به شعر ■ مکاشفه ■ وجد و حال، به وسیلهٔ محیی‌الدین ابن العربی و صدرالدین قونیوی ■ فخرالدین عراقی راه کمال پیمود، و کتبی مانند *فصوص الحکم* ابن عربی و *فکوك* قونیوی و *لمعات* عراقی جزو کتب درسی صوفیه قرار گرفت، و حواشی و شروحی براین کتب به وسیلهٔ مشایخ نوشته شد و این امور نیز تصوف را برای خواص تا حدی مدوّن و قابل توجه ساخت ■ در پیشرفت آن مؤثر افتاد.

۳. رونق خانقاهها و توسعهٔ آنها نیز در این زمان در حدّ خود شایان اهمیت است. زیرا از طرفی این خانقاهها با تشکیلات وسیع و موقوفاتی که پیدا کرده بود، محلی بود برای ارشاد مریدان و دادن تعلیمات شفاهی به آنان و هم آموختن آداب سفر و سماع و خانقاه. به علاوه، برای تعلیمات عملی و به پایان بردن ریاضتهای مختلف از ذکر و چلّه نشینی ■ روزه ■ نماز (علاوه بر فرایض) زوایای بسیار ■ وسایل کافی داشت.

این خانقاهها به صوفیه اختصاص نداشت، بلکه رهگذران و مسافران می‌توانستند در آن جا غذا بخورند و بیاسایند و راه خویش در پیش گیرند. ■ این خود در جلب مردم مؤثر بود. به خصوص که در مجالس وعظ و ارشاد و سماع، همهٔ مردم می‌توانستند شرکت کنند. ■ طبیعی است که زندگی ساده و صفا ■ حال صوفیان، بی‌طرفان را هوادار و هواداران را گرفتار می‌ساخت. کار خانقاهها در این عصر به جایی رسید که حکومتهای وقت رسمیّت‌گونه‌ای برای آن قایل شدند و پیر خانقاه که «شیخ‌الشیوخ» لقب داشت، مانند قاضی‌القضاة، صاحب مقام دنیایی نیز محسوب می‌گردید.[۲۹۲]

٤. موضوع دیگری که سبب احترام صوفیان و گرایش مردم به آنان شده بود، آلودگی مادی غالب فقها و اهل علم این روزگار بود که جیره‌ستان دیوان ■ وظیفه‌خوار دستگاههای حکومتی بودند ■ بالطبع حکم ■ قضاوت آنان بی‌طرفانه نبود و جانب دیوان را بیشتر از خلق و حق رعایت می‌کردند. از این رو، مردم اگر احترامی برایِ این گروه قایل بودند، به ناچار و از روی احتیاج و ظاهری بود.

---

۲۹۲. رجوع شود به مبحث «خانقاه» در این کتاب، و تفویض منصب شیخ‌الشیوخی به فخرالدین عراقی در مصر با مراجعه به *نفحات‌الانس*، ص ٥٤٤.

ولی در مقابل، مشایخ صوفیه نه تنها اعتنایی به مال و مقام نداشتند و به فضایل اخلاقی آراسته بودند، بلکه هیچ فرصتی را برای نصیحت امیران و شاهان و ترغیب آنان به عدل و احسان از دست نمی‌دادند. و این خود بر عظمت و احترام و نفوذ آنان می‌افزود.

۵. موضوع دیگری که در گسترش تصوف در این عهد بی‌تاثیر نبوده، بازگو کردن کرامات و خوارق عادات پیران از جانب مریدان و زیاده‌روی در آن است. به خصوص مسئلهٔ آگاهی مشایخ از اسرار دل مردمان و اطلاع آنان از آنچه که در پردهٔ سرنوشت پنهان است رعب و هراسی توأم با تکریم و اعجاب در دل امرا و شاهان افکنده بود، به خصوص که ترکان و از جمله مغولان به خرافات و عوامل غیبی اعتقاد بسیار داشتند.[۲۹۳] زیرا جهل و ترس باهم ملازمه دارد، و این اقوام جاهل بیابان‌گرد بیش از دیگر مردمان از قدرتهای مرموز می‌هراسیدند و به ناچار به کسانی که مشهور به داشتن این‌گونه قدرتها بودند احترام بسیار می‌گذاردند و به حکم اَلنّاسُ عَلی دینِ مُلوکِهِم پیروان این گونه افراد نیز به امیر خود اقتدا می‌کردند و در نتیجه، صوفیان از این جهت مورد توجه قرار داشتند و از تعرّضات مصون می‌ماندند.

با توجه به شرحی که گذشت، مسلّم است که در قرن ششم و هفتم موجبات بسط و توسعه و نفوذ تصوف از هرحیث فراهم بوده و ظهور چند تن از نوابغ بشری در میان مشایخ این عهد، به تصوف صورت علمی و وجههٔ عمومی داده است.

این دو قرن، به وجود عدهٔ زیادی از مشایخ معروف آراسته است که نام چند تن از آنان ذیلاً آورده می‌شود:

شیخ حماد دباس (متوفی ۵۲۵)، شیخ عبدالقادر گیلانی (متوفی ۵٦۱) مؤسس سلسلهٔ قادریه، ابو مدین مغربی (متوفی ۵۹۰) استاد محیی‌الدین ابن العربی ملقب به «شیخ مغرب»، شیخ روزبهان بقلی‌فسوی (متوفی ٦۰٦)، شیخ مجدالدین بغدادی از مردم بغدادك خوارزم که در ٦۰۷ یا ٦۱٦ به امر سلطان محمد خوارزمشاه به رود جیحون افکنده شده است و شیخ فریدالدین عطار صحبت او را دریافته است.

نجم‌الدین کبری (ابوالجناب احمد بن عمر خیوقی خوارزمی) ملقب به «طامة الکبری یا شیخ ولی تراش» از اکابر مشایخ صوفیه، صاحب کتب بسیار، که گروهی از مشایخ تربیت یافتگان اویند چون: شیخ مجدالدین بغدادی و سعدالدین حموی و بهاءالدین ولد پدر جلال‌الدین محمد مولوی و باباکمال خجندی و شیخ رضی‌الدین علی‌لالا و نجم‌الدین رازی. شیخ نجم‌الدین کبری، در جنگ با

---

۲۹۳. نمونه‌های این قبیل معتقدات را در *جهانگشای جوینی* و *تاریخ مغول* تالیف مرحوم اقبال، و داستان حملهٔ مغولان به بخارا و کشته شدن مستعصم عباسی به دست هلاکو می‌توان دید.

مغولان، هنگام هجوم این قوم به خوارزم، کشته شد.

دیگر از مشایخ این عهد، قطب‌الدین حیدر زاوی مؤسس فرقهٔ حیدریه است که در سال ۶۱۳ یا ۶۱۸ در زاوه درگذشته[۲۹۴] ▪ این شهر خراسان بدین مناسبت «تربت حیدری» نام گرفته است.

دیگر شیخ فریدالدین عطار (متوفی ۶۲۷) صاحب *الهی‌نامه* و *منطق‌الطیر* و *تذکرةالاولیاء* و تالیفات بسیار، از عرفای بزرگ این روزگار است.

دیگر شیخ شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۶۳۲) صاحب *عوارف‌المعارف* از معروف‌ترین صوفیان ایران است، و ابو حفص عمر بن‌الفارض (متوفی ۶۳۲) گویندهٔ قصیدهٔ معروف تائیه است که بر این قصیدهٔ با حال و شور او که متجاوز از ۷۵۰ بیت است شروح بسیار نگاشته‌اند.

دیگر محیی‌الدین بن العربی (محمد بن علی طائی اشبیلی اندلسی) معروف به «شیخ اکبر» صاحب *فتوحات‌المکیه* و *فصوص الحکم* است که در کتب خود مسئلهٔ وحدت وجود را با اصول علمی و به صورت استدلالی ذکر کرده و اصول تصوف و مسائل حکمت اشراق را مطابق قواعد عقلی مدوّن ساخته است و کتاب او سرمشق و کتاب درسی تصوف گردیده است. وفات ابن العربی در ۶۳۸ است.

سید برهان‌الدین محقق ترمذی (متوفی ۶۳۸) از مریدان بهاءولد پدر مولوی و از مربیان جلال‌الدین محمد مولوی.

شمس تبریزی (شمس‌الدین محمد بن علی) مصاحب و باعث ایجاد شور ▪ دگرگونگی در مولوی (به احتمال قوی مقتول در ۶۴۵).

اوحدالدین کرمانی (متوفی ۶۳۵)، و شیخ عزیز نسفی مؤلف کتاب *مقصد اقصی* و رسالهٔ *مبدأ و معاد*، و شیخ نجم‌الدین رازی مشهور به «نجم‌الدین دایه» (متوفی ۶۵۴) صاحب *مرصاد العباد*، و شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی (متوفی ۶۶۶) از مشایخ خاندان سهروردی مولتان.[۲۹۵]

دیگر سرآمد عارفان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به «مولوی» صاحب مثنوی و مستغنی از وصف و معرفی است.

دیگر صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۳) معروف‌ترین شاگرد ابن‌العربی است، صاحب *مفتاح‌الغیب* ▪ *نصوص* و *فکوک* است.

---

۲۹۴. حمدالله مستوفی در *تاریخ گزیده*، و فصیح‌خوافی در مجمل فصیحی (به نقل *تاریخ تصوف*، ص ۴۹۶) ۶۱۳ نوشته است.

۲۹۵. برای ملاحظهٔ شرح حال مشایخ معروف قرن هفتم در هندوستان، رك: *تاریخ فرشته*، چاپ هند، ج ۲، ص ۳۷۴ - ۴۱۸.

حسام‌الدین حسن چلبی (متوفی ۶۸۷) شاگرد مقرب و جانشین مولوی، و فخرالدین عراقی (فخرالدین ابراهیم بن شهریار همدانی) که بیست‌وپنج سال در مولتان هند ملازم شیخ بهاءالدین زکریا بوده و پس از وفات او به قونیه با صدرالدین قونوی مصاحب بوده و توسط او با تعالیم محیی‌الدین آشنا شده و کتاب *لمعات* را نگاشته و در ۶۸۸ فوت کرده است.

سلطان ولد (متوفی ۷۱۲) پسر مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، رئیس فرقهٔ مولویه پس از ۶۸۳ که حسام‌الدین چلبی درگذشته است.

مختصات تصوف در قرن ششم و هفتم عبارت است از عمومیت و نفوذ فوق‌العادهٔ آن، رواج خانقاهها و تا حدی جنبهٔ رسمی یافتن آنها، آمیخته شدن تصوف به چاشنی فلسفه و کلام، وارد شدن تصوف در حلقهٔ علوم مدرسه‌ای با کتب استدلالی و اصول مدوّنی که برای آن نوشته شد و فراهم آمد، پرداخته شدن مثنویات بسیار بلندپایه و مؤثر به وسیلهٔ عطار و مولوی که نظیر آن قبلاً وجود نداشته و تاکنون نیز در زبان فارسی وجود نیافته است.

تصوف در قرن هشتم[۲۹۶]. به طوری که در مباحث پیشین گذشت، زمینهٔ تباهی و فساد در قرن هفتم از هر حیث مهیا بود و با حملهٔ مغول، پریشانی مردم و نابسامانی اوضاع شدت یافت و بار دیگر افراد را به این عقیده سوق داد که بخت و دولت به تقدیر و تأیید آسمانی بازبسته است، وگرنه چگونه ممکن بود که یك قبیلهٔ وحشی از ماورایْ اورال و قلب مغولستان برخیزد و طومار حیات و استقلال اقوام متمدن بسیار و سلاطین صاحب قدرت بی شماری را در تمام مسیر خود درهم نوردد و دستگاه خلافت بغداد و امپراتوریهای عظیمی چون ایران و روم را از میان بردارد و دیگران را باجگزار و مطیع سازد؟!

تاثیر این حملهٔ مرگبار، مانند هر هجوم ناگهانی، در مسائل مادی و ظواهر امور بلافاصله محسوس بود، ولی در مسائل معنوی اثر آن بعد آشکار گردید. چه، برای این که عاملی در معنویّات قومی اثر بگذارد، طول زمان لازم است، و دانشمندان و شاعران و دیگر بزرگان هر عصر، در حقیقت، تربیت یافتگان سی تا پنجاه سال قبلند و اثر هر لطمه‌ای، در معنویات نیم تا یك قرن بعد آشکار می‌شود. چه، در زمان حمله، علاوه بر علمای حاضر، عده‌ای نیز به باروری نزدیکند و پایهٔ تربیت گروهی دیگر نیز در کار نهاده شدن است.

---

۲۹۶. هرگونه تقسیمی که برای تصوف در قرون مختلفه به عمل آید، صوری و مصنوعی است و کاملاً بر حقیقت امر منطبق نمی‌تواند بود. زیرا نامحدود را در ظرف زمان محدود نمی‌توان گنجانید. ممیزات و مختصاتی که برای هر قرن ذکر می‌شود، ممکن است در سایر قرون هم کموبیش یافته شود. این تقسیمات، از نظر کلی و برای آسان شدن کار و ملاحظهٔ سیر تصوف و کیفیت تطور آن است.

با این مقدمه، نیازی به بحث ندارد که قرن هشتم، عصری است که تبعات حملهٔ شوم مغول در معنویات ما آشکار گردیده، و اگر در این ظلمت معنوی گاهی از گوشه‌ای کوکب هدایتی برون آمده استثنایی و نادر است. به خصوص که در سال ۷۳٦ هجری ابوسعید بهادر خان آخرین ایلخان مغول درگذشت و امرای ترك هر یك مغول بچه‌ای را آلت دست ساخته به نام این که ایلخانی و شاهی حق اوست ادعای خود مختاری کردند، و گردنکشان و هنگامجویان نیز با استفاده از فرصت به تطاول و ستم پرداختند و بین آنان بر سر قدرت مناقشات و منازعات شدیدی درگرفت. در نتیجه، آن چنان هرج و مرج عظیم و مصیبتی پدید آمد که هیچ کس بر جان و مال و ناموس خود ایمن نبود و قحط و غلا و بیماری و فقر کار را به جایی رسانده بود که مردم از حکومت ایلخانان قهّار و حُکّام چنگیزی خونخوار به حسرت یاد می‌کردند.

وضع ایالات و شهرها و قلاع ایران در این عصر بسیار متزلزل بود و حاکم و صاحب و مدافع معیّنی نداشت و شهرها و روستاها دست به دست می‌گشت. طبیعی است که در هر تغییر حکومت، قتل و غارت و نهب و اسارت تجدید می‌شد و وضع بیچاره مردم خود با این نابسامانیها معلوم است. فی‌المثل، در یك زمان از قرن هشتم، وضع حکومتی ایران بدین‌سان بود:

شیخ حسن ایلکانی در روم و آسیای صغیر
امیر علی پاشا (یا پادشاه) در دیار بکر
حاجی طغای پسر امیر سونتای در ارمنستان
طغا تیموریان در مازندران و گرگان
امیر شیخ علی قوشچی در خراسان
سربداران در سبزوار
آل کرت در هرات
امیر مبارزالدین محمد مظفری در یزد و توابع
خاندان اینجو در فارس
قوم اویرات در بغداد و عراق عرب

علاوه بر اینها، کرمان و اصفهان و دیگر شهرها در اختیار امرای محلی بود و ابوسعید بهادرخان پسر اولجایتو نیز تا سال ۷۳٦ ایلخان و فرمانروای کل و قدرت بزرگ آن عهد بود.

در اواخر این قرن بلاخیز، یعنی در سال ۷۸۲، تیمور با سپاهی جَرّار نخستین حملهٔ خود را به ایران آغاز کرد و تا سال ۸۰۷ که سومین حملهٔ خود را پایان داد و بر سراسر ایران مسلط شد کاهی از کشت کرم و جوانمردی بر کشتزار باقی نگذاشت، و نه تنها هفتاد هزار و به قولی دویست هزار سر در قتل‌عام اصفهان به فرمان او بریدند بلکه در کشتار دسته‌جمعی شاهزادگان آل مظفر بر کودك

شش ماهه نیز ابقا نکرد.

البته این سفّاکی منحصر به چنگیز و تیمور نبود، بلکه مبارزالدین محمد سر سلسلهٔ آل مظفر نیز وقتی با کسی دشمن می‌شد، خانواده ◘ تمام منسوبان و کسان او را که بی‌خبر و بی‌گناه و بی‌دفاع بودند از بین می‌برد؛ چنان که با مجدالدین بندامیری از امرای سپاه شاه شیخ ابواسحق به سبب نقض عهدی چنین کرد و حتی پسر معصوم هفت سالهٔ او را به دست خود کشت. همچنین پسر ده‌سالهٔ شاه شیخ ابواسحق موسوم به علی سهل را که در آن سن خوش خط ◘ فهیم بود دستور داد کشتند و خود اقرار کرد که تا هشتصد نفر را به دست خود کشته است.

در میان شاهان و امرای قرن هشتم ◘ خانوادهٔ آنها، پستی فکر و انحطاط اخلاقی و قساوت و سفّاکی عمومیت دارد، و طبیعی است که دیگران نیز یا به حکم اَلنّاسُ عَلی دینِ مُلُوکِهِم ◘ یا بنابر اصل سرایت، از این فساد کم و بیش مصون نمانده‌اند، که چون این جا جای بحث تاریخی و تحلیل دقیق اجتماعی نیست، فقط فهرست‌وار به چند نمونه[۲۹۷] اشاره می‌شود:

۱. پس از مرگ ایلخان یا یکی از خانان، ساده‌ترین وسیله برای ازمیان برداشتن مخالفان، این بود که شهرت می‌دادند آثار سم در بدن خان دیده شده است و هرکه را می‌خواستند به عنوان عامل بی‌چون و چرا می‌کشتند؛ چنان که خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر و فرزندش را و بغداد خاتون را به این بهانه به قتل رساندند.

۲. دولندی نامی را که زمانی گفته بود ملك غیاث‌الدین کرت پادشاه هرات برای آهنگری مناسب‌تر از پادشاهی است، وقتی جزو پناهندگان به چنگ غیاث‌الدین افتاد به فرمان وی با دم آهنگری که در اسافل اعضای او نهاده دمیدند به قتل رسانیدند.

۳. پیر حسین و شیرون فرزندان امیر محمود چوپانی را شیخ حسن کوچك با زهر به قتل رسانید.

٤. امیر شیخ حسن چوپانی پسر امیرتیمور تاش، به منظور تصرف عراق ◘ آذربایجان، غلام ترکمان گمنام گدایی به نام قراجری را که شبیه پدرش تیمورتاش بود به عنوان این که پدرش کشته نشده و مخفی بوده است پدر خواند و حتی مادر خود را با سرایای پدر به قراجری تزویج کرد و او نیز از بیم زوال نعمت، کاردی به امیر شیخ حسن زد.

۵. امیر جلال‌الدین شاه مسعود اینجو با برادرش ملك غیاث‌الدین کیخسرو بر سر حکومت فارس می‌جنگند که به اسارت غیاث‌الدین و مرگ او منتهی می‌شود ◘ مسعود شاه برادر دیگر خود امیر

---

۲۹۷. برای ملاحظهٔ تفصیل وقایع، علاوه بر کتب تاریخ مربوط به قرن هشتم، رجوع شود به *تاریخ سیاسی قرن هشتم فارس و ایالات مجاورهٔ آن* تالیف دکتر غنی، و مجموعهٔ آثار عبید زاکانی مانند رسالهٔ *اخلاق‌الاشراف* و *صد پند* و *تعریفات* و رسالهٔ *دلگشا* و *ریش‌نامه* و غیره.

شمس‌الدین محمد را هم گرفته در قلعهٔ سفید شولستان زندانی می‌کند، ولی شمس‌الدین از قلعه گریخته با نوادهٔ امیر چوپان به نام پیر حسین متحد می‌شود و برادر خود جلال‌الدین را مغلوب و ملک را برای پیر حسین مسلم می‌سازد، اما با وجود این خدمات و بی آن که گناهی از او سر زده باشد به دست پیر حسین کشته می‌شود.

۶. شیخ حسن چوپانی، درحالی که وزرای خود را به استمالت نزد امیر پیرحسین به سلطانیه فرستاده است، خود بی‌خبر متعاقب آنان می‌رسد و پیر حسین را دستگیر و او را مخیّر می‌سازد که از مرگ با شمشیر یا زهر یکی را برگزیند، و او زهر را انتخاب کرده جان می‌دهد.

۷. ملك اشرف چوپانی و امیر جلال‌الدین شیخ ابو اسحق اینجو با هم در جنگ با امیر پیر حسین حاکم شیراز همپیمان شدند، و وقتی توفیق یافتند ملك اشرف ناگهان شبانه برلشکر رفیق خود تاخته عده‌ای را کشت و بنهٔ او را غارت کرد. ولی چون شیخ ابو اسحق سلامت ماند، باز با هم سازش کردند تا نزدیك شیراز شیخ ابو اسحق که شیرازیان هوادارش بودند به بهانهٔ تهیهٔ وسایل پذیرایی به شهر رفت و عده‌ای را با خود هممهد کرده به ملك اشرف تاخت و سپاهش را متفرق کرد و شیراز را صاحب شد.

۸. ملك اشرف، عم خود یاغی باستی را کشت و شهرت داد که او فرار کرده است.

۹. امیر سیورغان، به دیار بکر به پناه امیر ایلکان رفت، ولی او ابتدا از وی پذیرایی کرد و بعد پناهنده را کشت.

۱۰. امیر مبارزالدین محمد، با شاه شیخ ابو اسحق مصالحه کرده بود. ولی وقتی مبارزالدین از اوغانیان و قبایل هزاره و جرمایی شکست خورد، شیخ ابو اسحق نقض عهد کرد و به مخالفین مبارزالدین مدد رسانید و خود روی به متصرفات او نهاد، ولی کاری از پیش نبرد.

۱۱. هم شیخ ابو اسحق، به صرف سوء ظن، دو تن از افراد سرشناس و ارزندهٔ شیراز را هنگامی که شهر توسط امیر مبارزالدین محاصره شده بود به قتل رسانید که یکی امیر سید حاجی ضراب از اجلّهٔ سادات محلهٔ درب مسجد نو بود و دیگری حاج شمس‌الدین قاسم پیشوای محلهٔ باغ نو. قابل توجه این است که خود شاه شیخ ابو اسحق بعدها وقتی از امیر مبارزالدین شکست خورد و به چنگ او گرفتار آمد، با یك صحنه‌سازی عوام‌فریبانه، به عنوان قصاص خون حاج سید ضراب، به دست پسر سید و به امر مبارزالدین گردن زده شد.

۱۲. شاه حسن وزیر شاه شجاع، از روی حسد، نامه‌ای جعل می‌کند که به موجب آن خواجه جلال‌الدین تورانشاه و یکی از بزرگان شیراز به نام همام‌الدین محمود از شاه محمود رقیب شاه شجاع برای تصرف شیراز دعوت کرده‌اند. ولی پیش از آن که نامهٔ دروغین به مرگ رقیبان او منتهی گردد، حقیقت کشف می‌شود و خود شاه حسن به چاهی که کنده است درمی‌افتد و به قتل

می‌رسد.

۱۳. شاه یحیی برادرزادهٔ شاه شجاع، چند بار با عم خود پیمان می‌بندد و باز در هر فرصتی بر او حمله می‌برد.

۱٤. شاه شجاع، فرزند خود سلطان اویس را برای فتح هرموز می‌فرستد، ولی او یاغی شده به اصفهان می‌رود و با عم خود شاه محمود که مخالف برادر است علیه پدر خویش همدست می‌شود.

۱۵. شاه شجاع، پدر خود امیر مبارزالدین محمد را دستگیر و کور می‌کند و بعد پسر خود سلطان شبلی را هم به روز پدر می‌افکند.

۱٦.زن پهلوان اسد حاکم کرمان، به طمع مزاوجت با شاه شجاع، با فرزند خود و چند تن از ملازمان همدست شده ترتیبی داد تا شوهرش را قطعه قطعه کردند و قصابی شوشتری گوشت او را به مردم شهر که به او کینه داشتند می‌فروخت.

۱۷. دوندی زن شاه محمود، به علت این که شوهرش از زن درگذشتهٔ خود به حسرت یاد می‌کرد (آن زن را به فرمان خود شاه محمود خفه کرده بودند) دستور داد نبش قبر کردند و جسد او را بیرون آورده سوخت.

۱۸. زن امیر شیخ حسن چوپانی به نام عزت ملک خاتون، با یکی از امرای او موسوم به امیر یعقوب شاه روابط عاشقانه داشت. از قضا، وقتی یعقوب به علت اهمال در جنگ روم زندانی شد. ولی زن شیخ حسن، چنان پنداشت که شوهرش از خیانت او آگاه شده است. بنابراین، با دو سه نفر خدمتکار زن همدست شد و به محض ورود امیر شیخ حسن به خانه با او درآویخته آن قدر بیضه‌هایش را فشردند که مرد. دو روز بعد که امرای شیخ حسن از ماجرا آگاه شدند، عزت‌ملک‌خاتون را با کارد قطعه قطعه کردند؛ به این ترتیب که از گوشت او اندک اندک بریده می‌خوردند تا جان داد.

* * *

شواهد معدودی که بر سبیل نمونه گذشت، می‌تواند دورنمای سیاه و وحشتزای قرن هشتم را در برابر دلهای عبرت‌بین مجسم کند؛ قرنی که نقض عهد و دروغ و جعل و تزویر و خیانت و شکنجه‌های بی‌شرمانه و کور کردن و کشتن در میان طبقهٔ حاکمه از مرد و زن رونق دارد.

در میان این هرج و مرج عظیم و فساد و تباهی بی‌حد، کار معنویات سخت زار است و طبیعی است که تصوف نیز تحت تأثیر اوضاع نه‌تنها گسترش و قوامی نمی‌یابد، بلکه از انحطاط نسبی بی‌نصیب نمی‌ماند، و شاید بتوان گفت که کمال تصوف به مولوی ختم گشته و از آن به بعد، این فوارهٔ بلند شده سرنگون می‌گردد و تصوف به همان وضعی دچار می‌شود که اسلام پس از خلفای راشدین به آن دچار شد، و همان طور که دستگاه پرتجمل سلطنتی امویان و عباسیان جای بساط

خلافت سادهٔ خلفای پیشین را گرفت، در تصوف این قرن نیز ظاهرسازی و دکانداری و تدلیس و مسندنشینی، جایگزین حقیقت‌بینی و ارشاد واقعی و شور و صفای پیران گذشته گردید و به قول مولانا، دونان حرف درویشان را دزدیدند و برای کسب مال و مقام در کار سادهدلان کردند و جامهٔ رنگین و مرقع پشمین را وسیلهٔ دریوزگی قرار دادند[۲۹۸] و تصوف را از آسمان معنویت و صفا بر خاک انداختند و مستصوفان جای صوفیان را گرفتند؛ چنان که عزالدین محمود کاشانی که خود از مشایخ نیك این روزگار است می‌نویسد:

«... و مشهور و معروف در میان مردم آن است که اسم صوفی بر کسی اطلاق کنند که مترسّم بود به رسم صوفیان و متلبّس بود به زیّ ایشان اگر از اهل حقیقت بود و اگر نبود. و اهل خصوص از متصوفه اکثرشان مترسّمان را صوفی نخوانند بلکه متشبّه به صوفیان خوانند.»[۲۹۹]

البته در میان صوفیان این عهد نیز مردم پاکدل، راسترو، روشن‌بین و حقیقت‌جوی نیز یافته می‌شده است، خاصه که تصوف از اواخر قرن هفتم و هم این قرن در هند راه گشوده و در آسیای صغیر پیش رفته بود و مردم آن دیار گرفتار مصایب و فساد مردم ایران نبودند.

در قرن هشتم، دو طریقهٔ مشخص در تصوف بیشتر ملاحظه می‌شود[۳۰۰] که یکی مکتب سهروردی است که در آن، تصوف و زهد باهم آمیخته است و زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت آداب و سنن و مداومت بر اوراد و اذکار اصل است و کتب درسی حلقهٔ آنان را *رسالهٔ قشیریه* و *احیاءالعلوم* غزالی و *عوارف المعارف* سهروردی و *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم* تشکیل می‌دهد.

تدریس کتاب *عوارف المعارف* به حدی مورد توجه و مشخص روش پیران عصر بوده که خواجه رشیدالدین فضل‌الله در مکتوب چهاردهم از *مکاتبات رشیدی* که به عنوان نایب خود نوشته و به موجب آن شیخ مجدالدین بغدادی را متولّی خانقاه غازانی در بغداد می‌سازد، تدریس *عوارف المعارف* را یکی از شروط قرار می‌دهد و از جمله می‌نویسد:

«و خانقاه پادشاه سعید غازان خان أنارَالله بُرهانَهُ که در بلدهٔ بغداد واقع است و تولیت آن بقعه به ما متعلّق و چند وقت بود که می‌خواستیم که شیخی را که به عواطف ولایات و بدایع صنایع کرامات مخصوص باشد نصب کنیم تا به میامن محاسن اعمال سنیّه و افعال مرضیّهٔ او آن را رواجی پیدا آید

---

۲۹۸. حرف درویشان بدزدد مرد دون / و بخواند بر سلیمی زان فسون
جامه پشمین از برای کد کنند / بو مسیلم را لقب احمد کنند
کار مردان روشنی و گرمی است / کار دونان حیله وبی‌شرمی است

۲۹۹. *مصباح‌الهدایه*، ص ٦.

۳۰۰. همان، مقدمه، ص ٤٦.

و شرفی حاصل شود. و چون جناب شیخ اکثر اوقات و اغلب ساعات در گوشهٔ خلوت معتکف و در زاویه‌ای منزوی می‌بود، بدین جهت آن بقعه را به جناب ایشان تفویض نمی‌کردیم. در این وقت، بر موجب درخواست ما از خلوت به جلوت مایل شده و به درس علوم توحید و معارف الهی مشغول گشته‌اند، شیخی آن بقعه را بدو مفوض گردانیدیم تا به تکمیل ناقصان و تعلیم متعلّمان و تصفیهٔ باطن مریدان مشغول گردد مشروط بر آن که به درس *عوارف المعارف* که از مصنفات شیخ شیوخ العالم قدوةالاقطاب زبدة الاوتاد زین‌السالکین و برهان‌الناسکین ابو حفص عمر السهروردی است قدّسَ اللهُ سِرّهُ قیام نماید.»[۳۰۱]

مکتب دیگر که در این قرن طرفدار واقعیش بسیار بسیار اندك است، مکتب مولوی است که در این طریقه، خداپرستی عاشقانه و وجد و سماع و قول و ترانه اصل است و کتب آن حلقه، *حدیقهٔ* سنایی و *الهی‌نامهٔ* عطار و مثنوی مولوی است.

این که گفته شد طرفداران واقعی این مکتب اندك است، با شرحی که در اوضاع سیاسی و اجتماعی این قرن گذشت، محتاج به توضیح دیگری نیست، و القاب مشایخ این عصر که همه مضاف به «دین» است هم نشانهٔ طرز تفکر مردم و پیران آنان است. زیرا در این قرن و حتی از زمان غازان خان و الجایتو، قوی‌ترین حامی متصوّفه، ایلخانان مغولند که مردمی ساده دل و نقش‌پذیر و کم‌عمق بوده‌اند و از نشئهٔ دیگر و عذاب آخرت سخت هراسان و از عالم مغیبات نگران. بنابراین، از یك سو دین را که وسیلهٔ تأمین رفاه عالم دیگر آنان بود محترم و پیشوایان دینی را معزّز می‌داشتند و از سوی دیگر به پیروان صوفیه که عقیده داشتند بر ضمایر مشرف و صاحب کرامات و عالم به مغیباتند اعتقاد خاصی نشان می‌دادند، و واضح است رضایت پیرانی را که بین طریقت و شریعت جمع کرده باشند وسیلهٔ فوز دارین می‌شمردند؛ چنان که *مکاتبات رشیدی* و *تاریخ مبارك غازانی* و *صفوةالصفای* ابن بزاز و *حبیب‌السیر* پر است از اسامی و موقوفات مساجد و مدارس و خانقاههایی که ایلخانان سابق‌الذکر در قلمرو خود احداث کرده بوده‌اند[۳۰۲] و احترامی که نسبت به مشایخ صوفیه داشته‌اند هم در آن کتب مسطور است، تا آن جا که وزرای بزرگی چون خواجه رشیدالدین فضل‌الله و خاصه فرزندش خواجه غیاث‌الدین محمد، دست مشایخی چون شیخ

۳۰۱. *مکاتبات رشیدی*، به تصحیح محمد شفیع، ص ۳٦.

۳۰۲. رك: *مکاتبات رشیدی*، صص ۳٦، ۳۷، ۱۸۳ و ۲٦۸ - ۲۷۲؛ *تاریخ غازانی*، صص ۱۹۰، ۲۰۹، ۲۱۵؛ *تاریخ اولجایتو* از ابوالقاسم کاشانی، منقول در مقدمهٔ *تاریخ مغول* از بلوشه، ص ۳٦؛ ابن فوطی، ص ۳۵۰؛ *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی* از حافظ ابرو، ص ۱۰؛ *حبیب‌السیر*، ج ۳، ص ۱۸۸ - ۱۹۰؛ *صفوةالصفا*، ص ۱۱۹-۲۹۸.

صفی‌الدین اردبیلی را می‌بوسیده و در سماع صوفیان عملاً شرکت می‌کرده‌اند[۳۰۳] و غازان خان به زیارت تربت بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابی‌الخیر[۳۰۴] و ملاقات پیر ابراهیم زاهد[۳۰۵] رفته و ابوسعید از شیخ صفی‌الدین اردبیلی برای سلامت ماندن از حملات ازبکان همت خواسته است[۳۰۶] و هم به دو زانو نشستن این ابو سعید بهادر خان در برابر شیخ علاءالدولهٔ سمنانی در *روضةالصفا* مسطور و مشهور است.

نزدیك شدن تصوف و شریعت یا توجه ایلخانان مغول به هر دو تا آن حد است که همدوش مسجد، خانقاه ساخته می‌شود و ضمن شرایط و مصارف موقوفاتی که برای خانقاه قید می‌گردد مجالس سماع خاص و سماع عام نیز به نظر می‌رسد و برای قوّال هم حقی منظور می‌شود؛ چنان که در حکایت سیزدهم از *تاریخ مبارك غازانی* در شرح وقفنامهٔ غازان خان دربارهٔ لوازم خانقاه گنبد عالی، این اقلام قابل توجه است:

«اضافت فرش و طرح و آلات مطبخ و وجه روشنایی و عطر.

مواجب مرتزقه از شیخ و امام و متصوفه و **قوّالان** و خادم و دیگر اصناف عمله.

مصالح آش بامداد و شبانگه و **سماع عام در ماهی دو نوبت.**

صدقهٔ معینه به رسم فقرا و مساکین جهت بهای کرباس و مدارس و پوستین گول.»[۳۰۷]

در *حبیب‌السیر*، ضمن شرح خانقاهها‌یی که به امر غازان خان ساخته شده هم شرط سماع در خانقاه دیده می‌شود:

«... شرط کرد که در خانقاه، هر بامداد و شبانگاه، فقرا و مساکین را آش دهند و **در ماهی دو نوبت متصوّفه و خوانندگان جمع آمده و خوانندگی و سماع کنند** و در آن روز جهت ایشان اطعمه و حلاوا پزند...»[۳۰۸]

جالب‌تر این است که در قلمرو ایلخانان، سماع در شب ولادت رسول اکرم از اخصّ اعمال و الزم آنها می‌گردد، همچنین در شبهای جمعه ولیالی متبرّکه مورد نظر و عمل بوده است؛ چنان که خواجه رشیدالدین فضل‌الله در پایان مکتوب خود دربارهٔ تولیت شیخ مجدالدین بغدادی در خانقاه

---

۳۰۳. *صفوةالصفا*، صص ۲۱۱ و ۲۹۸ - ۲۹۹.

۳۰۴. *تاریخ غازانی*، ص ۲۰۸.

۳۰۵. همان، ص ۱۰۰.

۳۰۶. *صفوةالصفا*، ص ۲۴۳.

۳۰۷. *تاریخ غازانی*، ص ۲۰۹.

۳۰۸. *حبیب‌السیر*، ج۳، ص ۱۸۸.

غازانی بغداد که ذکر آن گذشت، راجع به «اخراجات لیالی متبرکه» چنین می‌نویسد:

«جمعات مقرر شده که در این شب سماعی باشد که اکابر و اعیان بغداد حاضر شوند، مشروط بر آن که چون سماع آخر شود دعای بانی که پادشاه غازان است و مسبّب که این ضعیف است بفرمایند ان‌شاءالله در معرض اجابت افتد.»[۳۰۹]

ضمن تعیین میزان مصارف چون آش و نان و حلوا ■ بریان ■ شمع ■ قند و عسل، یك نفر قوّال هم با ده دینار اجرت منظور شده است.

هم در مکتوب چهل‌وپنجم که به عنوان شیخ صفی‌الدین اردبیلی نوشته، پس از ادعیه و بیان نیّت خود، چنین می‌نویسد:

«در این وقت، به جهت خانقاه مخدومی که مطرح انوار هدایت و مظهر اسرار ولایت است اندك وجهی بر ولایت مذکور حواله رفته تا در لیلة‌المیلاد[۳۱۰] رسول‌الله صلی‌الله علیه وسلم سماعی

---

۳۰۹. *مکاتبات رشیدی*، مکتوب چهاردهم، ص ۳۹ - ۴۰.

۳۱۰. اختصاص دادن شب میلاد پیغمبر اکرم از طرف صوفیه به سماع، هرچند از این قرن در ایران مستنداً به نظر نرسیده است، ولی از تحقیقی که پرفسور محمد شفیع کرده و ضمن تعلیقات *مکاتبات رشیدی* (ص ۲٦۹) به چاپ رسیده معلوم می‌شود که این رسم از اربل به سایر نقاط سرایت کرده است. عین نوشتهٔ مشارالیه چنین است: «ملك مظفرالدین کوکبوری صاحب اربل که ظاهراً اول کسی است که در سنهٔ ٦۰٤ احتفال مولد النبی (ص) را صورتی خاص داد (رك *انسیکلوپدیا اف ایسلام*، ۳: ٤۲) «کان یعمله سنة فی ثامن‌الشهر (یعنی شهر ربیع‌الاول) و سنة فی ثانی عشرة لاجل‌الاختلاف الذی فیه» (*وفیات الاعیان*، ۱: ٤۳۷) محمد بن یوسف الشامی در *سبیل‌الهدی و الرشاد فی سیرة خیرالعباد المشهور بالسیرة الشامیة* گفته است: و مِن أحسنِ البِدَعِ ما ابْتُدِعَ فی زمانِنا هذا من هذا القبیلِ ما کانَ یفعلُ بمدینةِ اربلَ کلَّ عامٍ فی‌الیومِ الموافقِ لیومِ مولدِ النبیِّ صلی‌الله علیه و سلم من الصدقاتِ ■ المَعروفِ و اظهارِ الزینةِ و السرورِ... و کان اولَ مَن فَعَلَ بالموصلِ عمرُ بنُ محمد أحَدُ الصالحینَ المشهورین ■ به اقتدی فی ذلك صاحبُ اربلَ و غیرُهُ رَحِمَهُمُ‌الله تعالی (*الدر المنظم فی‌حکم عمل مولد النبی الاعظم*، طبع دهلی، سنه ۱۳۱۱، ص ۸٤) ابن خلکان نیز مثل متن ذکر عمل سماعات (بعد صلاة مغرب در لیلة‌المولد و بعدش) و عمل سماط عام (در میدان و سماط ثانی در خانقاه) در یوم مولد می‌کند، اثر این احتفالها از اربل به مشرق ■ مغرب رسید چنانچه از متن ظاهر است، نیز از این که ابو حمو موسی بن یوسف امیر قلمسان (۷۵۳ تا ۷۸۸) که جلوسش مؤخر است از موت رشید قریباً به سی و شش سال در کتاب خود *واسطة‌السلوك فی سیاسة‌الملوك* (طبع تونس، سنه ۱۲۷۹) پسر خود را وصیت می‌کند (ص ۱٦۷) که به طریق پدر خود هرسال اهتمام لیلة مولد النبی (ص) کند ■ در او انفاق سازد ■ سال به سال او را سنهٔ موکده قرار دهد ■ در آن شب در مواسات فقرا و عطای شمرا کوشد و مثل پدر خود به نظم مولدیات افضل مزیّات را حاصل کند.»

سازند و اعیان جمهور و صدور اردبیل حاضر گردانند و سماعی صوفیانه بفرمایند و عندالفراغ این درویش دلریش را به دعای خیر یاد کنند.»[۳۱۱]

این منشور و فرامینی که در باب انتصاب مشایخ به تولیت خانقاهها و برقراری مجالس سماع در این قرن به نظر می‌رسد، نشانهٔ آن است که تصوف عاشقانهٔ بی‌حد و رسم و برکنار از دنیاپرستان و دستگاههای حکومتی، در این زمان، جای خود را به تصوّف‌گونه‌ای که تنها در خانقاهش می‌توان جست و در پناه دین حق حیات دارد داده است و آن هدیهٔ آسمانی و لطیفهٔ غیبی در کنار دیگر کالاهای روزگار قرار گرفته است، از آن همه شور و عشق و صفا و ذوق و محبت خبری نیست و به قول خواجه رشیدالدین وزیر، پاره‌ای از پیران «مشایخ صورت و فضول سریرت»[۳۱۲] شده‌اند و خلاصه این که اگرجنبشی یادربعضی جهات گسترشی دیده می‌شود شخصی و طولی است نه عمقی.

نکتهٔ دیگری که در تصوف این عهد قابل ملاحظه است، شرکت صوفیان پاره‌ای از نقاط در تعلیمات جنگی است. ظاهراً پس از حملهٔ مغول و جهاد مشایخ صوفیه نظیر نجم‌الدین کبری، به صوفیه تعلیمات جنگی داده می‌شده است و صوفیان برای دفاع از وطن و دین و ناموس در برابر اجنبیان استعمال اسلحه را می‌آموخته‌اند؛ چنان که در کتاب *اشجار و اثمار* علی‌شاه بن محمد خوارزمی معروف به بخاری که از کتب نجوم معروف قرن هفتم هجری است، در ثمرهٔ ششم، در احکام قاسم، از یکی از مشایخ صوفیهٔ معروف آن زمان به نام شیخ حسام‌الدین اسم می‌برد که در خانقاه سمرقند «جوانان را علم‌سلاح و مبارزت آموختی» و خود علی شاه از خدمت او تیر و کمان و اسلحهٔ دیگر و طریق کشتی گرفتن آموخته است.[۳۱۳]

خود همین موضوع که صوفی سلاح به دست گیرد، قابل توجه است. راست است که بر نفس عمل یعنی دفاع در برابر اجنبیان نه‌تنها ایرادی وارد نیست بلکه شایستهٔ تمجید نیز هست، اما در تصوف که هدفش صلح کل و محبت مطلق است، قتل نفس به هیچ عنوان درنمی‌گنجد. از صوفی جنگ خواستن، مانند آن است که از آب کار آتش بطلبند یا از عسل تلخی و از خورشید تیرگی و از برف گرمی و از آتش سردی انتظار رود.

نکاتی که گذشت، همه مؤید انحراف غالب صوفیان از اصول تصوف است و به همین جهت است که افراد روشن‌بین و حساس و هوشمند این عصر، لب به مذمّت صوفیان و مشایخ آنان گشوده

۳۱۱. *مکاتبات رشیدی*، ص ۲٦۸ - ۲٦۹.

۳۱۲. *تاریخ غازانی*، ص ۱۵۲.

۳۱۳. *مصباح‌الهدایه*، مقدمه، ص ۹۸.

و تر و خشك را با هم سوخته‌اند. اوحدی اصفهانی مشهور به مراغی (متوفی ۷۳۸) در جام‌جم در ذمّ صوفیهٔ عهد خود، چنین می‌گوید:

پیر شیّاد دانه پاشیده | گرد او چند ناتراشیده
ریش را شانه کرده پره زده | سرکه بر روی نان و تره زده
پنج شش جا نشانده حلقهٔ ذکر | سر خود را فرو کشیده به فکر
تاکی می‌آورد ز در خوانی | یا که سازد برنج و بریانی
کم بری زر ز زرق نپذیرد | پر بری زود در بغل گیرد
همچو گردون کبود جامه شده | صید را گرگ این تهامه شده

* ■ *

پیش از این هم روندگان بودند | عشق را پاك بندگان بودند
که به جز راه حق نرفتندی | در پی جر و دق نرفتندی
به مجاور فتوح دادندی | از نفس قوت روح دادندی
رنگ پوش دروغ چون پر شد | عقد خرمهره رشتهٔ در شد
خلق دریافت زرق‌سازیشان | حق‌نمایی و حقه‌بازیشان
به روش چون گناهکار شدند | همه در چشم خلق خوار شدند
رند و رقاص و مارگیر همه | زرق‌ساز ■ زنخ‌پذیر همه[۳۱٤]

مراد از ذکر این مقدمات که فهرست‌وار به آنها اشاره شد این است که بر خواننده روشن شود چرا حافظ، صوفی را دامگذار و مکّار و خرقهٔ او را خرقهٔ سالوس و خرقهٔ ریایی می‌خواند و زاهد و مفتی و فقیر و واعظ را خودبین و حرام‌خوار و مردم فریب و دروغزن می‌نامد. زیرا صوفی زمان حافظ، خاصه در محیط فارس با حکومت فاسد عوام‌فریب آل‌مظفر، صدرنشین مسند ارشاد ولی از قید هر حقیقتی آزاد است. حافظ، از این صوفی‌نمایان که به غلط نام «صوفی» بر خود نهاده بودند در رنج است و در دیوان او غالباً «صوفی» مرادف با ریاکار متنمّس و مدلّس به کار رفته است، که برای نمونه، شواهدی چند از دیوان او آورده می‌شود:

صوفی نهاد دام ■ سر حقّه باز کرد | بنیاد مکر با فلك حقه‌باز کرد
بازیّ چرخ بشکندش بیضه‌در کلاه | زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم | زانچه آستین کوته و دست دراز کرد

۳۱٤. جام‌جم، به اهتمام وحید دستگردی، ص ۲۲۱ - ۲۲۲.

صنعت مکن که هرکه محبت نه راست باخت عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید شرمنده رهروی که عمل‌برمجاز کرد[۳۱۵]

*

نقد صوفی نه همه صافی و بی‌غش‌باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
صوفی ما که‌ز وردسحری مست شدی شامگاهش نگران باش که سرخوش باشد[۳۱۶]

*

جفا نه پیشهٔ درویشی است و راهروی بیار باده که این سالکان نه مرد رهند
غلام همّت دردی‌کشان یکرنگم نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیهند[۳۱۷]

*

بی‌خبرند زاهدان نقش بخوان ولاتقل مست ریاست محتسب باده بده ولاتخف
صوفی شهر بین که چون لقمهٔشبهه‌می‌خورد پاردمش دراز باد این‌حیوان خوش‌علف[۳۱۸]

*

خیز تا خرقهٔ صوفی به خرابات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم
شرممان باد ز پشمینهٔ آلودهٔ خویش گر بدین فضل‌وهنر نام کرامات‌بریم[۳۱۹]

*

صوفی بیا که خرقهٔ سالوس برکشیم وین‌نقش زرق را خط‌بطلان به‌سرکشیم
نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهیم دلق ریا به آب خرابات برکشیم[۳۲۰]

*

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار که درمشایخ‌شهر این‌نشان نمی‌بینم[۳۲۱]

*

در این خرقه بسی آلودگی هست خوشا وقت قبای می‌فروشان

---

۳۱۵. دیوان حافظ، ص ۹۰ - ۹۱.

۳۱۶. همان، ص ۱۰۸.

۳۱۷. همان، ص ۱۳۶ - ۱۳۷.

۳۱۸. همان، ص ۲۰۱.

۳۱۹. همان، ص ۲۵۷ - ۲۵۸.

۳۲۰. همان، ص ۲۵۹.

۳۲۱. همان، ص ۲۴۶.

در این صوفی‌وشان دردی ندیدم / که صافی باد عیش درد نوشان[۳۲۲]

■

به زیر دلق ملمع کمندها دارند / درازدستی این کوته‌آستینان بین[۳۲۳]

●

خدا زان خرقه بیزار است صدبار / که صد بت باشدش در آستینی
نمی‌بینم نشاط عیش در کس / نه درمان دلی نه درد دینی
درونها تیره شد باشد که از غیب / چراغی برکند خلوت نشینی
گر انگشت سلیمانی نباشد / چه خاصیّت دهد نقش نگینی[۳۲۴]

■

بوی یکرنگی از این نقش نمی‌آید خیز / دلق آلودهٔ صوفی به می ناب بشوی[۳۲۵]

عده‌ای از مشایخ معروف این قرن عبارتند از: بهاءالدین سلطان ولد (متوفی ۷۱۲)، شیخ ظهیرالدین عبدالرحمن بن علی بن بزغش (متوفی ۷۱۶)، حسین امیرحسینی (متوفی ۷۱۸) صاحب *کنزالرموز* و *نزهةالارواح*، شیخ محمود شبستری (متوفی ۷۲۰) صاحب *گلشن‌راز*، شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی جد صفویه (متوفی ۷۳۵)، شیخ عزالدین محمود بن علی کاشانی (متوفی ۷۳۵) صاحب *مصباح‌الهدایه*، شیخ رکن‌الدین علاءالدوله احمد بن محمد سمنانی بیابانکی (متوفی ۷۳۶)، شیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶) مؤلف *شرح منازل‌السائرین*، شیخ امین‌الدین محمد کازرونی (متوفی ۷۴۵)، امام عبدالله یافعی یمنی (متوفی بعد از ۷۵۰) صاحب *تاریخ مراة‌الجنان* و تصانیف دیگر، خواجه بهاءالدین نقشبند (متوفی ۷۹۱) و مولانا زین‌الدین ابوبکر تایبادی (متوفی ۷۹۱).

از مختصات تصوف این قرن، قرارگرفتن آن در حمایت دین و کاسته شدن از عمق و افزوده شدن به طول آن و رواج خانقاهها و سماع در آنها و جانبداری ایلخانان از این طریقه و وسیله قرار گرفتن تصوف برای مسندنشینی و ریاست‌فروشی و رسیدن به حوایج دنیوی است. پیشرفت تصوف

---

۳۲۲. همان، ص ۲۶۶.

۳۲۳. همان، ص ۲۷۸.

۳۲۴. همان، ص ۳۴۲.

۳۲۵. همان، ص ۳۴۴.

در هند و آسیای صغیر نیز در این قرن قابل عنایت است.

بیفشان زلف‌وصوفی را به پابازیّ و رقص‌آور   که از هر رقعهٔ دلقش هزاران بت بیفشانی[۲۳۶]

طامات، گزافه‌گویی صوفیان از سرحال

طامات، یعنی ادعاهای بزرگ و دعوی کرامتها و خوارق عادات که سخت عجیب و نادر نماید.

راجع به معنی این کلمه، در کتب لغت، اقوال مختلف دیده می‌شود: برخی آن را أقوال پراکنده و هذیان و سخنان بیهوده و بی‌اصل دانسته‌اند.[۱] در *کشّاف اصطلاحات الفنون* به معنی خرق عادت و کرامت آمده است و معارفی که در آوان سلوک بر زبان سالك گذر کند. بعضی نوشته‌اند که «طامات» در اصل، عربی است به تشدید میم و فارسیان به تخفیف استعمال کنند به معنی اقوال پراکنده و سخنان بی‌اصل و پریشان که بعضی صوفیان برای گرمی بازار خود گویند. همچنین سخنهای بلند که صوفیه برای اظهار کرامت و شرافت مرتبه گویند و باعث پندار نفس و سوء اعتقاد مردم شود.[۲]

با این همه، ریشهٔ این لغت و معنی دقیق حقیقی و وجه مناسبت آن با معنی مجازی، آن‌گونه که طبع بپذیرد، بر این جانب معلوم نشد. در عربی، «طامّة» با تشدید میم به معنی مصیبت و بلای بزرگ و همچنین قیامت آمده است که از لحاظ لفظ و به خصوص از جهت معنی با مسامحهٔ بسیار هم دشوار است که آن را مفرد «طامات» بدانیم، مگر توسّعاً و مجازاً و به این معنی که طامات صوفیان نیز نشانهٔ قیامتی است که در درون آنان برپای شود یا سخنانی که شنیدن آن قیامت برپا می‌کند.

اما بیشتر در معنی حقیقی به صورت پریشان‌گویی به کار رفته است؛ از جمله در شواهد[۳] ذیل:

---

۱. *برهان‌قاطع*؛ *غیاث‌اللغات*؛ *فرهنگ آنندراج*.

۲. *فرهنگ رشیدی*.

۳. شواهد، منقول از *لغتنامهٔ دهخدا*، ذیل «طامات».

هرچه جز خدمت تو عمر هبا و ضایع | هرچه جز مدحت تو شعر دروغ و طامات
سیف اسفرنگ

سنایی گوید:

تا روی نمود رمز طامات مرا | از ره نبرد رنگ عبادات مرا
چون سجده همی نماید آفات مرا | محراب تو را باد، خرابات مرا

عطار راست:

سحرگاهی شدم سوی خرابات | که رندان را کنم دعوت به طامات

مولوی می‌گوید:

غیر تشویش و غم و طامات نی | همچو عنقا نام فاش و ذات نی

و سعدی در بوستان، «طامات» را مکرّراً به کار برده است:

به طامات مجلس بیاراستم | ز داد آفرین توبه‌اش خواستم

■

که فکرش بلیغ است و رایش بلند | در این شیوهٔ زهد و طامات و پند

■

به صدق و ارادت میان بسته‌دار | ز طامات و دعوی زبان بسته‌دار

مرحوم محمّد قزوینی، دربارهٔ «طامات» نوشته‌اند:

«ط= اکاذیب، احادیث یا حکایات اختراعی تقلّبی دروغی. و مِنْ طاماتِهِ حَدَّثَنا... (لسان ۵: ۲۲۸) [حدّثَ] عَنِ النبی (ص) بطامات و بلایا. (لسان ۶: ۲۹۷).»[۴]

نجم‌الدّین رازی، آن را در موارد ذیل به کار برده است:

«... در زیر این پرده بینوایان را اسرار بسیار است، و این معانی لایق ادراک هر عقل که آلودهٔ هواست نباشد، و بیشتر خلق طامات پندارد، و هریك را سرّی بزرگ است از اسرار مکنون غیب که

۴. یادداشتهای قزوینی، ج ۵، ص ۲۷۷.

جز دیدهٔ اهل غیب بر آن نیفتد،که گفته‌اند زبان لالان هم مادر لالان داند.»[۵]

هم نجم‌الدّین در باب مدعیانی که در میان صوفیه پدید آمده و به حرفی چند که از افـواه گرفته‌اند پنداشته‌اند که به کمال مقصد و مقصود این راه رسیده‌اند این دو بیت را آورده است:

پوشیده مرقّمند ازین خامی چند بگرفته ز طامات الف لامی چند
نارفته ره صدق و صفا گامی چند بد نام کنندهٔ نکونامی چند[۶]

خواجه عبدالله انصاری، در *رسالهٔ محبت‌نامه*، در باب «طامات»، چنین می‌نویسد:

«طامات، سخنی باشد نامفهوم یا کنایتی نامعلوم. عبارت از داشتنی یا نشان از پنداشتی که خلق از آن عاجز باشد و عقل در آن معجز باشد. فؤاد در آن متفکر گردد و تفکر در آن متحیر گردد. یا سخنی باشد از عیان بی شرح و بیان بشناسد آن که با راه باشـد یا از آن معنی آگاه باشـد. طـامات، سـخنی باشد که از وجدی صادر باشد، گوینده نه حاضر باشـد. علم شـریعت آیات اسـت و علم طـریقت با برکات است و علم حقیقت طامات و شریعت و طریقت را درجـات. یکـی همه نفـی و دیگـری همه اثبات است. تا مرد در صورت حیات است در بند صـفات است، آن که عین ممات اسـت بر وی چـه بشارت است و این چه اشارت است. آن جا که صفات محققان اسـت هرچـه غیر توسـت حـق آن است، گوینده حق است چه جای طامات است.

تا قبلهٔ یار خویشتن بودستیم از سجدهٔ آن بتان بر آسودستیم
از بهر نظارهٔ خطابینان را خورشید به طامات بیندودستیم.»[۷]

در *تذکرةالاولیاء*، «طامات» مکرر استعمال شـده اسـت، که برای نشـان دادن معنی و محـل استعمال، دو مورد آن ذکر می‌شود:

«نقل است که یک‌بار شـیخ پای فـرو کرده بود، دانشـمندی برخـاست تا برود، پای از زیر پایش بنهاد. گفتند ای نادان چرا چنین کردی از سرپنداری؟ گفت چه می‌گویید، طاماتی در او بسته‌اید بعـد از آن در آن پای خوره افتاد.»[۸]

هم شیخ عطار در ترجمهٔ شیخ ابوالحسن حصری می‌آورد که احمد نصر را به سبب آن که با بودن

---

۵. *مرصاد العباد*، ص ۳۲.

۶. همان، ص ۳۱۷.

۷. *رسائل خواجه عبدالله انصاری*، ص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۸. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۱۲۸، ذکر بایزید بسطامی.

دویست وهشتاد پیر در حرم حدیثی کرده بود از آن‌جا راندند، و چون به بغداد آمد، شیخ ابوالحسن به خانه راهش نداد و برای ترك ادب دستور داد که یك سال به روم رود و روز خوك‌بانی ▪ شب تا صبح نماز کند تا دلهای عزیزان، او را قبول کنند. احمد چنین کرد و باز آمد. آنگاه شیخ ابوالحسن در خانه ▪ دیگر پیران در حرم به استقبالش شتافتند ▪ او را فرزند و نورچشم خویش خواندند. بعد چنین می‌نویسد:

«جرمش همه این بود که یك حدیث کرده بود و امروز همه بر در دکانها طامات می‌گویند.»[9]

یکی از عقل می‌لافد یکی طامات می‌بافد بیا کاین داوریها را به پیش داور اندازیم[10]

۹. همان، ج ۲، ص ۲۲۸.

۱۰. *دیوان حافظ*، ص ۲۵۸.

طریقت، راه وصول به حق

طریقت، روش تصوف و پیش رفتن در این راه است که به حقیقت منتهی می‌شود. آن صوفی که در این راه گام می‌نهد «سالك» نام دارد و تا رسیدن به حقیقت باید مقاماتی را طی کند که ذکر آنها قبلاً گذشته است.

مرحوم دکتر غنی، دربارهٔ حقیقت و طریقت، چنین می‌نویسد:

«حقیقت، سرمنزل و نتیجهٔ سلوك در طریقت است. زیرا سالك، در طلب لطیفهٔ باطنی که منظور و مطلوب اوست می‌رود. همین که آن لطیفهٔ روحانی را یافت، به منظور عالی خود واصل شده، یعنی به «حقیقت» رسیده است. به طوری که در طی صحبت گفته شده و در آینده نیز گفته خواهد شد، در مبحث تصوف و عرفان، سه مرحله را باید درنظر داشت: شریعت، طریقت، حقیقت. شریعت، راه را نشان می‌دهد و عبارت از احکامی است که رعایت آن، انسان را به راه راست هدایت می‌کند و مستعد به دست آوردن لطایف روحانی و باطنی می‌سازد. همین که این استعداد حاصل شد و طالب منظور خود را درنظر گرفت، پیرو طریقت محسوب است؛ به این معنی که فایدهٔ شریعت راهنمایی است و بس، ولی «راهروی» به طرف کمال، عمل طریقت است، که چنان که اشاره شد، غایت آن وصول به حقیقت است.»[1]

استاد ابوالقاسم قشیری، دربارهٔ شریعت و حقیقت، چنین نوشته است:

«الشَّریعَةُ اَمْرٌ بالتزامِ العُبُودِیَةِ و الحَقیقةُ مُشاهَدَةُ الربُوبِیَّةِ فَکُلُّ شَریعَةٍ غیرِ مُؤَیَّدَةٍ بالحَقیقةِ فَغَیْرُ مَقبولٍ و کُلُّ حقیقةٍ غیر مُقَیَّدَةٍ بالشَّریعَةِ فَغَیْرُ مَحصولٍ... فَالشَّریعَةُ اَنْ تَعْبُدَهُ والحَقیقَةُ اَنْ تَشْهَدَهُ.»[2]

---

۱. ذیل *تاریخ تصوف*، ص ۲۰۸.

۲. *رسالهٔ قشیریه*، ص ٤٦.

آنچه هجویری در این باب بیان کرده تقریباً همان است که قشیری گفته، منتها عبارات متفاوت است:

«... حقیقت، عبارتی است از معنی که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد عالم تا فنای عالم حکم آن متساوی است چون معرفت حق و صحت معاملت خود به خلوص نیّت. و شریعت، عبارتی است از معنی که نسخ و تبدیل بر آن روا بود چون احکام اوامر. پس شریعت فعل بنده بود و حقیقت داشت خداوند و حفظ و عصمت وی جَلّ جلالُه. پس اقامت شریعت بی وجود حقیقت محال بود و اقامت حقیقت بی حفظ شریعت محال.»[۳]

هم هجویری دربارهٔ مقامات طریقت و ارتباط آن با شریعت چنین می‌نویسد:

«محمد بن‌الفضل البلخی گوید: العُلُوم ثَلَثَةٌ عِلْمٌ مِنَ اللهِ و عِلْمٌ معَ اللهِ و عِلْمٌ باللهِ. علم‌بالله، علم معرفت است که همهٔ اولیای او او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرّف او نبود ایشان وی را ندانستند؛ از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی مُنقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علّت نگردد، که علت معرفت وی تعالیٰ و تَقَدُّس هم هدایت و اعلام وی بود. و عِلم مِنَ‌الله، علم شریعت بود که آن از وی به ما فرمان و تکلیف است. و عِلم معَ‌الله، علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود. پس معرفت بی پذیرفتِ شریعت درست نیاید و برزشِ شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید.»[۴]

شیخ ابوسعید ابی‌الخیر نیز در این باره به عربی و فارسی سخنی دارد که لطیف و قابل عنایت است:

«شیخ را پرسیدند یا شیخُ ماالشَّرِیعَةُ و ماالطَّرِیقَةُ و ماالحَقِیقَةُ؟ فَقالَ الشَّرِیعَةُ أفعالٌ فی أفعالٍ و الطَّرِیقَةُ أخلاقٌ فی أخلاقٍ والحَقِیقَةُ أحوالٌ فی أحوالٍ. فَمَنْ لا أفعالَ لَهُ بالمُجاهَدَةِ و مُتابَعَةِ السُّنَّةِ فَلا أخلاقَ لَهُ بالهِدایَةِ و الطَّرِیقَةِ و مَنْ لا أخلاقَ لَهُ بالهِدایَةِ والطَّرِیقَةِ فَلا أحوالَ لَهُ بالحَقِیقَةِ والاستقامَةِ والسِّیاسَةِ.»[۵]

«شیخ را پرسیدند از شریعت و طریقت و حقیقت. شیخ ما گفت این اسامی منازل است و این منازل بشریّت را بود. شریعت همه نفی و اثبات بود برقالب و هیکل و طریقت همه محو کلی باشد و حقیقت همه حیرت است.»[۶]

---

۳. *کشف‌المحجوب*، ص ۴۹۹.

۴. همان، ص ۱۸.

۵. *اسرارالتوحید*، ص ۳۲۳.

۶. همان، ص ۳۲۶.

در *قوت القلوب* آمده است که از نظر لُغَوی، شریعت نامی از نامهای راه (طریق) است و به راه روشن راست فراخ که دیگر راهها بدو پیوندد اطلاق می‌شود، یعنی چیزی برابر «شاهراه»، و می‌افزاید که طریق، نامهای بسیار دارد ‌از آنهاست: صراط مستقیم، سبیل، منهاج، محجه و منسك. واز شریعت، چهار اسم مشتق می‌گردد: شارع، مشرعه، شرعه و شریعت، که این آخری در مورد شاهراه به کار برده می‌شود.[۷]

ذوالنّون مصری به مریدان گفت: آن کس از شما که جویای راه باشد، باید دانایان را با قبول نادانی خود و پارسایان را با گرایش و رغبت دل و عارفان را با سکوت ملاقات کند.[۸]

ابوالحسن مزیّن (علی بن محمد بغدادی ـ متوفی ۳۲۸) می‌گفت: کسی به خاطر خویش راهجو باشد، در نخستین قدم فرو ماند. ‌آن که ارادهٔ خیر کند، راهنماییش خواهند کرد و در رسیدن به مقصد یاری داده خواهد شد. پس خوشا به حال آن کس که قصد رسیدن به پروردگار خود داشته باشد بی توجه به آنچه در عالم وجود جلوه‌گر است.[۹]

شیخ احمد جام، در باب سیزدهم *انس التّائبین*، درباب شریعت و طریقت، بحث مفصلی دارد و ضمن آن می‌نویسد:

«شریعت، درخت است و حقیقت، بار است. و کار دو است: کار ظاهر است و کار باطن است. هرچه ظاهر است شریعت و هرچه باطن است حقیقت است. ظاهر با خلق راست باید داشت و به شریعت آبادان و باطن با حق راست باید داشت و به حقیقت آبادان تا هردو چنان باشد که می‌باید. و بار شریعت حقیقت است و بار حقیقت صفاوت است و بار صفاوت کرامت است و بار کرامت ترك علایق است. هرکه را ظاهر به شریعت راست و آبادان نیست، باطن وی از حقیقت خبر ندارد...

«مَثَلِ شریعت چون درخت است و مَثَلِ حقیقت چون بار درخت. هرکه در باغ رود که درخت نو بود که بار ندارد، همه در درخت نگرند تا درخت چگونه است، اما چون درخت بار برگیرد، همه در بار نگرند. زیرا که بار خود بر اصل گواهی دهد: اگر بار نیکوست، درخت اصلی است، و اگر بار نه نیکوست، درخت در اصل تباه است. حق سُبحانه و تعالیٰ با بندگان خویش هم چنین می‌کند، به تن ما و به روی نیك و قد ‌منظر ما ننگرد، به دل ما نگرد کما قالَ النَّبیُّ علیهِ‌السَّلام: اِنَّ اللهَ لا یَنْظُرُ اِلیٰ صُوَرِکُم ولا اِلیٰ أعمالِکُم ولکن یَنظُرُ اِلیٰ قُلُوبِکُمْ و نِیّاتِکُم... به درستی خدای عزّ و جل به دل و نیّت شما نگرد، به هیچ دیگر ننگرد. نیّت نیکو،بار حقیقت است...

۷. *قوت‌القلوب*، ج ۲، ص ۲۸۶.

۸. *طبقات الصوفیه*، ص ۲۶.

۹. همان، ص ۲۸۳.

«و عمارت درخت و پرورش درخت از بهر بار است تا بار نیکوتر دهد و میوه بیرون آرد... چون درخت برگ و شاخ ندارد، میوه بر کجا باشد؟ نگر بدان سخنان سیم‌اندود غرّه نشوید که کسی گوید: باطن باید که راست باشد، ظاهر از هرگونه که خواهی گو باش! نگر از آن سخنان نخرید که آن همه نهاد قومی است که ایشان منکر شریعتند و سِرّ همهٔ بی‌راهیها، ترک شریعت است. هرکه را ظاهر به شریعت آراسته نباشد، نگر به سخنان او غره نشوی که ظاهر گواه باطن است...

«همچنین شریعت بسیار باشد بی حقیقت، اما هرگز حقیقت نباشد بی شریعت. زیرا که ما بسیار دیده‌ایم که شهری یا حصاری یا باغی بنیاد نهند و کار تمام نکنند، اما هیچ کاری تمام ندیدیم بی‌بنیاد راست. و بنیاد راست، شریعت است. هرکه را می‌باید که کار او بالا گیرد، بر وی بادا که بنیاد راست و محکم فرو نهد...

«شریعت بی حقیقت، کاری است بی منفعت و حقیقت بی شریعت، نمایش و کثرت است بی برکت...

«راه شریعت هزار مقام نورانی است... و راه حقیقت پنج قدم است، بیش نه: اول قدم، به کارد مجاهدت سر هوی بریدن است. دوم، پنداشت و حشمت خویش در خاک مالیدن است. سیُم قدم بر خلق و بر دنیا نهادن است. چهارم، قدم بر عُقبیٰ نهادن است. پنجم قدم، به مقصود رسیدن است...

«شریعت همه سنت رسول است و فرمان خدای است عزّ و جلّ بر ظاهر، و حقیقت، راست داشتنِ باطن است به حق... اما هرکس را دیوانگی یا بی هوشی یا هوای غالب یا وسوسه یا بی‌راهی یا بدعتی می‌رنجه دارد، تو آن را حقیقت نام کنی که: این مرد دست از شریعت باز داشت، او را حقیقتی روی نمود!! احمق آن است که می‌گوید و این که می‌خرد هزار بار احمق‌تر و نادان‌تر است.»[۱۰]

قطب‌الدین عبّادی، در بیان مبدأ تصوف و طریقت که رکن نخستین از ارکان چهارگانهٔ کتاب *صوفی نامهٔ* او را تشکیل می‌دهد، دو مقدمه آورده است: یکی در بیان شریعت و دیگری در بیان طریقت.

در مقدمهٔ نخستین می‌نویسد:

«بدان که شریعت راهی است که انبیا در دعوت رسالت و تمهید قاعدهٔ ملّت میان امت بنهند به تأیید خداوند تعالی که دعوت انبیا، خلایق را اول به توحید است، و در این دعوت هیچ تفاوت نیست میان جملهٔ انبیا، بلکه جمله یك دین است و یك دعوت و یك معبود... و چون اصل دعوت به توحید است و توحید یك کلمهٔ راست است، اگر صدهزار آدمی بگویند، همه یکی باشد.

---

۱۰. *انس التائبین*، ص ۱۶۱ - ۱۷۰.

«و دوم دعوت به عبودیّت است به حکم آن که ایشان اطبّای خلایق بودند، به هر وقت برحسب مصلحت آن امّت قاعدهٔ ملّت کرده آمد؛ چنان که فایده و مصلحت امّت در آن عبارات ظاهر می‌شود و حق‌تعالی از این حکمت خبرداد: لِکُلٍّ جَعَلْنا مِنکُم شِرْعَةً و مِنْهاجاً.[۱۱] پس پذیرفتن انبیا سخن خدای تعالی را، وحی گویند و آمدن ایشان [را] به خلق، رسالت گویند و بیان ارکان ملّت را و تمهید قاعدهٔ عبودیّت را شریعت و رفتن بدین راه شریعت [را] طاعت گویند و اسم این طاعات را اسلام گویند و عبارت از این جمله به دین کنند، و صلاح و نجاح عالمیان در دین است...

«پس شریعت راهی است و پیغمبر نهندهٔ آن راه و دارندهٔ آن است. و جادهٔ فراخ را شارع گویند. پس شریعت، راه فراخ بود که از آن طُرُق خیزد...

«طریقت، راهی است که از شریعت خیزد، و شریعت بیان توحید و طهارت و نماز و روزه و حجّ و جهاد و زکات است و بیان معاملات دنیا و محاسبات عقبیٰ و لقا و سلام و کلام و رضای خدای تعالی است. اما طریقت، طلب کردن تحقیق این معاملات و تفحّص این مشروعات است و آراستن اعمال به صفای ضمایر و تهذیب اخلاق از کدورات طبیعی چون ریا و جفا و شرکِ خفیّ و حِقد و حسد و تکبّر و اعجاب و مانند این همه...

«در جمله، هرچه به تهذیب ظاهر متعلّق است از شریعت خیزد و هرچه به تصفیت باطن بازگردد از طریقت خیزد... مثلاً جامه نمازی کردن از لوث نجاست شریعت است و دل را نگاه داشتن از کدورات بشری طریقت است... روی به قبله آوردن در نماز، شریعت است و دل به حق حاضر داشتن، طریقت. و در جمله، هرچه در مرتبهٔ حواس فرو آید، مراقبت آن کردن، شریعت است، و هرچه در درون پردهٔ قالب است، رعایت آن کردن، از طریقت است...

«و هرچه در قرآن عبارت به «ناس» است که ﴿ یاایُّهاالناس ﴾ جمله لوازم شرعی است که به شریعت ایمان به مردمان می‌رسانند، و هرچه در تبعِ ایمان است که یاد کرده است که ﴿ یاایُّهاالّذین آمَنُوا ﴾، جمله مواجب طریقتی است که بعد از ایمان از مؤمنان طلب کرده است، که دعوت به ایمان است و شریعت به ایمان است و طریقت در پردهٔ ایمان است.

«و اصل طریقت آن دوچیز است: تقوی در عمل و قول سدید در علم: یاآیُّهاالّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ و قُولُوا قَوْلاً سَدیداً.[۱۲]

«پس حاصل شریعت، امتثال امر است و تهذیب خلق، و این دو صفت چون مستمر گردد، طریقت روی بنماید. و قانون طریقت، قول سدید است در علم و تقوی است در عمل... مردم بدین

---

۱۱. ۴۸/۵.

۱۲. ۷۰/۳۳.

اوصاف از حضیض اهل عادت خلاص یابد و در اسمای ارباب حقیقت مأویٰ یابد و برقدر حرکهٔ خود مرتبه گیرد و به مقدار بصیرت خود ثمرت یابد.»[۱۳]

نجم‌الدّین رازی، در مواضع متعدّد از *مرصاد العباد*، در باب شریعت و طریقت و حقیقت سخن گفته است؛ از جمله در مقدمه که می‌گوید:

«خلاصهٔ نفس انسان دل است و دل آینه است و هردو جهان غلاف آن آینه و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیّت به واسطهٔ این آینه... چون نفس انسان که مستعدّ آینگی است تربیت یابد و به کمال خود رسد، ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند، نفس خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده‌اند. آنگه حقیقتِ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ محقق او گردد. باز داند که او کیست و از برای کدام سرّ، کرامت و فضیلت یافته است...

«ولیکن تا نفس انسان به کمال مرتبهٔ صفای آینگی رسد، مسالك و مهالك بسیار قطع باید کرد و آن جز به واسطهٔ سلوك بر جادهٔ شریعت و طریقت و حقیقت دست ندهد.»[۱۴]

«دل را استعداد آن هست که چون تصفیه یابد بر قانون طریقت، چنان که محل استوای صفت روحانیّت بود، محل استوای صفت رحمانیّت گردد. و چون در پرورش و تصفیه و توجه به کمال رسد، محل ظهور تجلی جملگی صفات الوهیّت گردد.»[۱۵]

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، در مقدمهٔ دفتر پنجم مثنوی، در این باب چنین نگاشته است:

«این مجلد پنجم است از دفترهای مثنوی و تبیان معنوی در بیان آن که شریعت همچو شمع است ره می‌نماید، و بی آن که شمع به دست آوری راه رفته نشود، و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است، و چون رسیدی به مقصود آن حقیقت است. و جهت این گفته‌اند که لَوْ ظَهَرَتِ الحقایِقُ بَطَلَتِ الشّرایعُ، همچنان که مس زر شود و یا خود از اصل زر بود او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است؛ چنان که گفته‌اند: طَلَبُ الدَّلیلِ بَعْدَ الوُصولِ اِلیٰ المَدلولِ قَبیحٌ و تَرْكُ الدَّلیلِ قَبْلَ الوُصولِ اِلیٰ المَدلولِ مَذْمومٌ. حاصل آن که شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت زر شدن مس. کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم و عمل کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم عتقاءالله‌ایم، کُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَیْهِم

---

۱۳. *التصفیه فی احوال المتصوّفه*، ص ۱۳ - ۲۰.

۱۴. *مرصاد العباد*، ص ۳ - ٤.

۱۵. همان، ص ۱۹۰ - ۱۹۱.

فَرِحُونَ.[۱۶] یا مثال شریعت همچو علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن و حقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هردو فارغ شدن. چون آدمی از این حیات میرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند. حقیقت اگر دارد نعره می‌زند که یا لَیْتَ قَومی یَعْلَمُونَ بِما غَفَرَ لی رَبّی[۱۷] و اگر ندارد نعره می‌زند که یا لَیْتَنی لَمْ اُوتَ کِتابِیَهْ، و لَمْ اَدْرِ ما حِسابِیَه، یا لَیْتَها کانَتِ القاضِیَه، ما اَغْنیٰ عَنّی مالِیَه، هَلَكَ عَنّی سُلْطانِیَه.[۱۸] شریعت علم است، طریقت عمل است، حقیقتْ الوصولُ اِلیٰ‌الله ، فَمَنْ کانَ یَرْجُو لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً ولا یُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ اَحَداً[۱۹] و صَلَّی‌اللهُ عَلیٰ خیر خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ و آلِهِ و صُحْبِهِ و عِتْرَتِهِ و سَلَّمَ تَسلیماً.»[۲۰]

شیخ محمود شبستری، در *گلشن راز*، شریعت را به پوست و حقیقت را به مغز و طریقت را به فاصل بین آن دو تشبیه کرده است:

کسی مرد تمام است کز تمامی	کند با خواجگی کار غلامی
پس آنگاهی که ببرید او مسافت	نهد حق بر سرش تاج خلافت
بقا می‌یابد او بعد از فنا باز	رود ز انجام ره دیگر به آغاز
شریعت را شعار خویش سازد	طریقت را دثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان	شده جامع میان کفر و ایمان...
تبه گردد سراسر مغز بادام	گرش از پوست بخراشی گه خام
ولی چون پخته شد بی‌پوست نیکوست	اگر مغزش بر آری برکنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالك نقص مغز است	چو مغزش پخته شد بی‌پوست نغز است
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده‌گشت مغز و پوست‌بشکست[۲۱]

شیخ محمد لاهیجی شارح *گلشن راز*، فصلی به اشباع دربارهٔ سخنان شیخ شبستر نگاشته که

۱۶. ۵۳/۲۳. تمام آیه چنین است: فَتَقَطَّعُوا اَمْرَهُمْ بَیْنَهُم زُبُراً کُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَیْهِم فَرِحُونَ.

۱۷. ۲۶/۳۶ و ۲۷. تمام دو آیه چنین است: قِیلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قالَ یا لَیْتَ قَومی یَعْلَمُونَ. بِما غَفَرَ لی رَبّی و جَعَلَنی مِنَ الْمُکْرَمینَ.

۱۸. ۲۵/۶۹، ۲۶، ۲۷، ۲۸ و ۲۹.

۱۹. ۱۱۰/۱۸.

۲۰. مثنوی، نیکلسون، ج ۳، دفتر پنجم، ص ۱ - ۲.

۲۱. جواب از سؤال دوم (ص ۷۴۰) از شرح لاهیجی و متن *گلشن‌راز*.

خوانده را بدان کتاب حوالت می‌دهد.[۲۲]

حافظ فرماید:

روندگان طریقت ره بلا سپرند   رفیق عشق چه غم دارد از نشیب و فراز[۲۳]

۲۲. رك: *شرح گلشن‌راز*، ص ۲۹٦ - ۳۱۳.

۲۳. *دیوان حافظ*، ص ۱۷۵.

عارف

عارف، در لغت، به معنی شناسنده است، و در اصطلاح صوفیان به خود شناس خداشناسی که علم او به معنی و حقایق باشد نه الفاظ و ظواهر اطلاق می‌شود.

عارف، از مصدر «عرفان» مشتق است و «عرفان» به معنی شناختن است، چنان که به معنی شناسایی حق در قرآن کریم نیز استعمال شده:

«و اِذا سَمِعوُا ما اُنْزِلَ اِلیَ الرَّسُولِ تَرَیٰ اَعْیُنَهُم تَفیضُ مِنَ الدَّمعِ مِمّا عَرَفُوا مِنَ الحَقِّ یَقُولُونَ رَبَّنا آمَنّا فَاکْتُبْنا مَعَ الشّاهِدِینَ.»[1]

هجویری، در این باب، چنین می‌نویسد:

«مشایخ این طریقت، علمی را که مقرون معاملت و حال باشد و علم آن عبارت از احوال خود کند آن را معرفت خوانند و مر عالم آن را عارف و علمی را که از معنی مجرّد بود و از معاملت خالی آن را علم خوانند و مر عالم آن را عالم. پس آن که به عبارت مجرّد و حفظ آن بی حفظ معنی عالم بود ورا عالم خوانند و آن که به معنی و حقیقت آن چیز عالم بود ورا عارف خوانند. و از آن است که چون این طایفه خواهند که بر آقران خود استخفاف کنند وی را دانشمند[2] خوانند، و مر عوام را این منکر آید

---

۱. ۸۳/۵.

۲. از متون فارسی چنان برمی‌آید که «دانشمند» غالباً به فقیه اطلاق می‌شده است، یعنی بدان کس که عالم فقه اسلامی بوده است؛ چنان که از شیخ ابوالقاسم گرکانی شیخ طوس که مانع آمد فردوسی را در گورستان مسلمانان به خاك سپارند عروضی سمرقندی با کلمهٔ «دانشمند» یاد کرده است: «هرچند مردمان بگفتند با آن دانشمند درنگرفت.» (*چهارمقاله*، به تصحیح محمد معین، ص ۱۰۳.) در *تذکرةالاولیاء* نیز لقب «دانشمند» به یکی از منکران بایزید بسطامی اطلاق شده که چون غالباً متشرّعه منکر صوفیان بوده‌اند، می‌توان حدس زد

←

ومرادشان نه نکوهش بود به حصول علم که مرادشان نکوهش وی بود به ترک معـاملت لأنَّ العـالِمَ قائمٌ بنفْسِهِ و العارفَ قائمٌ بربِّهِ.»[٣]

در *قوت‌القلوب*، مَثَل عارف در اعمالی که انجام می‌دهد چون کسی است که عبادتی در شـب قـدر انجام دهد و اگرچه به گفتهٔ برخی عالمان هر شب برای عارف همانند شب قدر است:

«مَثَلُ العارفینَ فیما ذَکَرْتُهُ مِنْ قیامِهِم بمُشاهَدَتِهِم و رعایَتِهِم لأمانَتِهِم و عَهْدِهِم فی وقتِ قـربِهِم و حُضُورِهِم مَثَلُ العامِلِ فی لیلةِالقَدرِ، العَمَلُ فیها لِمَنْ وافَقَها خیرٌ مِنْ ألفِ شـهرٍ. و قـد قـالَ بَعضُ العُلَماءِ: کُلُّ لیلةٍ للعارِفِ بمنزلةِ لیلةِ القدرِ.»[٤]

سـهروردی عقیده دارد که عارف با آن که از منتهیان است، نباید تصـور کند که از مهـار کردن نفس و بازداشتن آن از شهوات و بهره‌مندی از نماز و روزهٔ بیشتر و مستحبات بی‌نیاز اسـت. راسـت است که این مسائل بین عارف و معرفتش حجاب نمی‌شود، امّا او را متوقف می‌سـازد و از پایهٔ برتر محروم.[٥]

قطب‌الدّین عبّادی می‌نویسد:

«عارف را آینه‌ای صافی هست و آن دل است در پیش او نهاده تا در وی می‌نگرد و حدّ مصـنوع و

→

که در این مورد نیز «دانشمند» ترجمهٔ «فقیه» است: «نقل است که یک‌بار شیخ پای فرو کرده بود، دانشمندی برخاست تا برود، پای از زیر پایش بنهاد. گفتند ای نادان چرا چنین کردی از سرپنداری؟ گفت چـه می‌گویید، طاماتی در او بسته‌اید بعد از آن در آن پای خوره افتاد.» (تذکرة، ج ۱، ص ۱۲۸.)

سعدی نیز در قطعه‌ای «دانشمند» را دانای دینی معرفی کرده است:

به کارهای گران مرد کار دیده فرست — که شیر شرزه درآرد به زیر خم کمند
جوان اگرچه قوی یال و پیلتن باشد — به جنگ دشمن از هول بگسلد پیوند
نبرد پیش مصاف ازموده معلوم است — چنان که مسئلهٔ شرع پیش دانشمند
(*کلیات سعدی،گلستان*، ص ۱۱۷.)

«فقیهی از فقهای بلخ از آن جا که تعصب دانشمندان بود.» (*چهارمقاله*، ص ۹۱.)

این نکته را هم باید در نظر داشت که به حکم العِلْمُ عِلْمان عِلمُ الأدیانِ و عِلمُ الابدانِ، عالم به علم طب عنوان «طبیب» داشـته و عالم علی‌الاطـلاق همان دانای دینی اسـت که آن را «دانشـمند» ترجمه کرده‌اند و هم‌اکنون نیز «اهل علم» به این طبقه یعنی دانایان دینی اطلاق می‌شود.

۳. *کشف‌المحجوب*، ص ٤۹۸.

٤. *قوت‌القلوب*، ج ۱، ص ۱۷۸.

٥. *عوارف‌المعارف*، ص ٥۳۹.

حقّ صانع می‌بیند و طریق معرفت تقدیم واقعه چنان که هست می‌رود، و صاحبدل که عارف باشد جمله آفرینش دلیل و حجت نماید در دیدهٔ او...

«معرفت ارباب طریقت از ذوق حالت باشد و مَنْ ذاقَ عَرَفَ، امّا هرچند عارف‌تر باشد، خود را عاجزتر و مبتدی‌تر نماید و معرفت را از دعوی و لاف پاك بدارند... و جمال معروف را با جان عارفان در خلوت معرفت چندان نثار متواتر و فتوح مترادف است که در دفترها نگنجد...

«پس شرط رونده آن است که تا به معرفت نرسد قناعت نکند و در معرفت ساکن نشود، و هرچند بیشتر داند بیشتر طلبد، و هرچند از کاس مهر شراب معرفت بیشتر خورد بیشتر خواهد و به هر چیزی متغیر و متأثر نشود که عارف مطّلع است بر اسرار قدر و در آفریده‌ها نیاویزد؛ عزل جمله بیند و دل در هیچ نبندد و همیشه شاد و خرّم باشد، که عارف را با معرفت در خلوت چندان روح وصل است که عبارت از آن قاصر آید و خاطر آن‌جا مقصر گردد.»[6]

در *منازل‌السائرین* که فصول آن را ابن قیم جوزیه برای ردّ و انکار جدا جدا در *مدارج‌السالکین* آورده، ضمن علامات عارف، آمده است که: عارف مطالبه نمی‌کند، از کسی شکایت نمی‌برد، درشتی و بازخواست در او نیست، خود را از هیچ‌کس برتر نمی‌بیند و حقی برای خود بر هیچ‌کس قایل نیست. عارف بر آنچه از کف رفته اندوهگین نمی‌شود و به آنچه در افق آینده است دل شاد نمی‌کند. چه، او به همه‌چیز به دیدهٔ فنا و زوال می‌نگرد، زیرا که در حقیقت چون شبح و سایه‌اند. دیگر از نشانه‌های عارف آن است که مردمان را بین خود و خدایش حجاب نسازد و آنان را به یك سو نهد آن‌چنان که گویی مردگانند، نه سودی از جانب آنان متصوّر است و نه زیانی. نه زیستن در اختیار آنهاست و نه مردن و نه زنده شدن. همچنین از نفس خود کناره جوید چنان که گویی بین مردم بی او می‌زید. و این است معنی سخن آن کس که گفته است عارف راه را به دو گام طی می‌کند: گامی از نفسش و گامی از خلق. گفته‌اند: عارف فرزند زمان خویشتن است «العارفُ ابنُ وَقْتِهِ.»[7] و این جمله

---

٦. *التصفیه فی‌احوال المتصوفه*، ص ١٦٩.

٧. «الصوفیُ ابنُ وقتِهِ» مشهورتر و متداول‌تر است، و مراد در تشریح آنچه در متن آمده این است که صوفی نباید کار امروز را به فردا بیفکند، هرکار را در هنگام قدرت و ضرورت باید انجام دهد و نقد را به نسیه نفروشد، چنان که مولوی فرموده است:

صوفی ابن‌الوقت باشد، ای رفیق — نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی — نقد را از نسیه خیزد نیستی

تعبیری که در روزگار ما از «ابن‌الوقت» به معنی دمدمی و فرصت‌طلب و خورندهٔ نان به نرخ روز و کلاً آدم بی‌حقیقت می‌شود، فرسنگها از تعبیر صوفیه دور است.

از کوتاه‌ترین و زیباترین سخنان است و مقصود آن است که عارف به وظیفه‌ای که زمان حال بر عهدهٔ او می‌گذارد می‌پردازد؛ نه بدانچه گذشته و به عالم عدم پیوسته است می‌اندیشد و نه بدانچه صورت نگرفته و پا به جهان وجود نگذاشته است. تمام کوشش و توانش صرف پربار کردن وقتی می‌شود که مادهٔ باقی حیات اوست. دیگر از علاماتی که برای عارف نوشته‌اند این است که عارف با خدای خویش خوگر است و ترسان و نگران از کسی که او را از خدا جدا سازد. و از این جاست که گفته شده: عارف چون به خدای انس گیرد از خلق به وحشتش افکند، و چون به خدا نیازمند باشد از دیگران بی‌نیازش سازد، و چون خواری به خاطر حق بر خود هموار کند در میان مردمانش گرامی سازد، و چون فروتنی برای حق پیشه کند بین مردم برتریش بخشد، و چون با وجود خدا از همهٔ خلق مستغنی باشد همهٔ مردمان را به او نیازمند سازد. و گفته‌اند که: عارف برتر است از آنچه می‌گوید و عالم فروتر؛ یعنی دانش عالم افزون‌تر و دامنه‌دارتر از حال و صفت اوست، درحالی که حال و صفت عارف برتر از سخن و خبر اوست.[۸]

باب شصت‌ودوم از شرح تعرف و خلاصهٔ آن اختصاص به معرفی دو صفت عارف دارد که سطری چند از خلاصه آورده می‌شود و خواهنده را برای ملاحظهٔ تمامت باب به کتاب حوالت می‌دهد:

«باز حسین بن علی یزدان یار را پرسیدند که عارف به مشهد حق تعالی کی باشد؟ گفت: چون شاهد پدید آید و شواهد فانی گرداند و حواس وی برود و اخلاص وی باطل گردد. یعنی: عارف بدان مقام که حق را بیند کی رسد و اندر آن مقام وی را صفت چه باشد؟ از شاهد همی حق تعالی را خواهد و از شواهد خلق. پس چون او را حق تعالی پدید آید، خلق از وی فانی گردد. و رفتن حواس نه آن است که بی حواس گردد، اما منفعت حواس از وی برود، چنان که از حاسّتِ بصَر، مراد دیدن است و از دیدن، مراد تمیز کردن است و از تمیز کردن، مراد لذّت برداشتن است. چون سرّ وی به مشاهدت حق تعالی مشغول گردد، بصر وی از دیدن هیچ لذت نیابد و تمیز نماند، چنان گردد گویی که وی را دیدار نیست، و چون دیدار نماند، چنان است که گویی وی را بصر نیست، و دیگر حواس هم براین قیاس باشد.

«و باطل گشتن اخلاص نه آن باشد که منافق یا مشرك شود. وی از همهٔ مخلصان مخلص‌تر باشد ولیکن اخلاص خویش نبیند...

«باز گفت: چون بنده بدین مقام رسد، بسیار خویش را مستغرق داند در اندك از حق تعالی. یعنی یك منّت حق تعالی مر او را که بیند و یاد دارد، همهٔ افعال خویش را در آن فراموش کند، هرچند افعال وی بسیار بود. از بهر آن که منّت سابق است و خدمت لاحق. و لاحق هرچند بسیار بود،

۸. ترجمه از: *مدارج‌السالکین*، ج ۳، ص ۳۴۰ - ۳۴۱.

مستغرق سابق بود. از بهر آن که سابق متبوع است و لاحق تبع. هرچند تبع بسیار باشد به متبوع قایم گردد. آنچه از وی بود خود اندکی نباشد، و آنچه از تو آید خود بسیار نباشد، و آنچه از حق تعالی به بنده آید بنده به وی نیکبخت شود، و آنچه از بنده به حق تعالی رود حق تعالی از وی بی‌نیاز است...

«باز گفت: مر ذوالنّون را گفتند اول درجه کدام است که عارف به وی رسد؟ گفت: حیرت، باز افتقار، باز اتّصال، باز حیرت.

«یعنی حیرت اول اندر منّت نعمت باشد. از بسیاری نواخت و منّت که از حق تعالی برخود بیند از شرم سرگردان گردد. باز افتقار، نیاز نمودن بود و نیازمند بودن، چون تقصیر و عجز خود اندر گزاردِ حقوقِ بندگی حق تعالی ببیند، ضرورت بی‌چارگی و عجزش بود. باز اتصال، و معنی اتصال پیوستن باشد و این پیوستن، انقطاع باشد از غیر حق تعالی. باز حیرت آخر، آن باشد که بداند که نیاز و عجز پیش بردن علت نگردد اتصال را. از بهر آن که حق تعالی را به علّت یافتن محال است.»[9]

اینک به نقل و ترجمهٔ قسمتی از گفتار مشایخ دربارهٔ عارف از *طبقات الصوفیه* پرداخته می‌شود که مددی است در شناخت عارفان. از بایزید بسطامی (طیفور بن عیسی بن سَروشان) از درجهٔ عارف پرسیدند، گفت: «لَیسَ هُناكَ دَرَجَةٌ بَلْ أعلیٰ فائدةِ العارفِ وجودُ مَعروفِهِ.»[10] آن‌جا سخن از درجه نیست، بلکه برترین سود عارف، دریافت و شناسایی حق است.

و هم بایزید در بیان نشان عارف گوید که: از یاد حق غافل نماند و از رعایت حقش دلتنگ نگردد و جز به وی خوگر نشود.[11]

معروف کرخی (ابو محفوظ معروف بن فیروزان) دربارهٔ عارف گفته است:

«لَیسَ لِلْعارفِ نعمةٌ و هوَ فی کُلِّ نعمةٍ.»[12]

احمد بن خضرویهٔ بلخی (متوفی ۲۴۰) می‌گوید: صبر، توشهٔ درماندگان است و رضا، درجهٔ عارفان.[13]

یحیی بن معاذ بن جعفر رازی (متوفی ۲۵۸) گفت:

---

۹. *خلاصهٔ شرح تعرف*، ص ۴۵۶ - ۴۵۹.
۱۰. *طبقات الصوفیه*، ص ۶۹.
۱۱. همان، ص ۷۲.
۱۲. همان، ص ۹۰.
۱۳. همان، ص ۱۰۴.

«الزّاهِدُ صافیُ الظّاهِرِ مُختَلِطُ الباطِنِ. والعارِفُ صافیُ الباطِنِ مُختَلِطُ الظّاهِرِ.»[14]

منصور بن عمّار گفته است که: پاك و منزّه است خدایی که دلهـای عارفـان را جـایگاه ذکر خـود ساخت و دلهای اهل دنیا را جایگاه طمع و دلهای پارسایان را جـای توکّل و دلهـای فقـرا را جـای قناعت و دلهای متوکّلان را جای رضایت.[15]

از ابو عبدالله بن جلاء (احمد بن یحیی) آورده‌اند که گفت: همّت عارفان متوجّه مولایشان است و جز با او نمی‌آرامند، و همّت مریدان در جست وجوی یافتن راهی به سوی اوست و در این طلب فانی می‌شوند.[16]

محمّد بن فضل بلخـی (متوفـی ۳۱۹) می‌گوید: دوگونه گریسـتن اسـت: گریهٔ زاهدان به چشمانشان و گریهٔ عارفان به دلهاشان.[17]

ابو محمد جریری (احمد بن محمّد متوفی ۳۱۱) گفته است: حدّ اعلای همّت عوام سؤال است و از متوسّطان دعا، اما همّت عارفان یاد کردن خداست.[18]

از ابوالعبّاس بن عطاء (احمد بن محمّد بن سهل متوفی ۳۰۹ یا ۳۱۱) پرسیدند که دل عارفان به چه آرام می‌گیرد؟ گفت به فرمودهٔ خدای: «بِسمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحیمِ.» چون در «بسم الله» هیبت است و در نام «رحمٰن» یاری و نصرت و در نام دیگرش «رحیم» محبّت و مودّت.[19]

در کتاب *بستان العارفین* و *تحفة المریدین* نیز بابی خاص به شناخت عارفان و پارسایان اختصـاص یافته است و در آن آمده است که:

«یکی از پیران معرفت را پرسیدند که عارف را چگونه باید که باشد؟ گفـت: چنان باید که از میان خویش و آن خداوند خویش چهار چیز بردارد: یکـی ابلیس را و هرچـه او خـواهد، و خـواست وی معصیت بود که اندر وی زوال ایمان بود و اندر زوال ایمان، دوزخ جاودان بود...

«و دیگر، نفس و آنچـه خـواهد که نفس بدان کاری کند بد. و بدکردار را جـای آتش بود... سـه‌دیگر: هوای تن را و آنچه او خواهد. و اندر این جهان هر که به راحت بود، بدان جهان به رنج بود... چهارم، دنیا را و آنچه او خواهد. دست باز داری که دنیا از تو خدمت خواهد و فراموشی آخرت خواهد.

---

۱۴. همان، ص ۱۱۲.

۱۵. همان، ص ۱۲۵.

۱۶. همان، ص ۱۷۹.

۱۷. همان، ص ۲۱۵.

۱۸. همان، ص ۲۶۳.

۱۹. همان، ص ۲۶۹.

«پس چون بندهٔ عارف، این چیزها را از میان برداشت، معرفت قرار گرفت و حلاوت معرفت یافت.

«پس هرکه با ابلیس صحبت کند، از هاویه نرهد، و هرکه با خداوند صحبت کند، از این همه برهد.

«بایزید بسطامی می‌گوید که عارف را چهار غم است: یکی غم عطا و دیگر غم جزا و سه دیگر غم اندر وقتِ پسین. امّا چهارم غم، قطیعت در روز قضا. سه غم دیگرش بود: غم طاعت مگر پذیرد، دوم غم معصیت مگر نیامرزد و سه دیگر غم خلعت مگر بازستاند، نَعوذُ باللهِ مِنْ ذٰلِكَ.

«پرسیدند که فرق میان زاهد و عارف چیست و مقام پارسایان به چند روی است و کدام را پایگاه برتر است و پیشِ هر قومی می‌آید زان مقام که بوده است؟ جواب داد که مقام، هشت است: یکی مقام تایبان است، دیگر مقام عابدان است، سه دیگر مقام زاهدان است، چهارم مقام صابران است، پنجم مقام راضیان است، ششم مقام شاکران است، هفتم مقام محبّان است، هشتم مقام عارفان است.

«پس بدان که تایبان را بشارت به آدم کنند که آدم تایب بود، و عابدان را اشارت به ادریس کنند، و زاهدان را اشارت به عیسی کنند، و صابران را اشارت به ایّوب کنند، و راضیان را اشارت به موسی کنند، ▪ شاکران را اشارت به نوح کنند و محبّان را اشارت به ابراهیم کنند، و عارفان را اشارت به مصطفی کنند عَلَيْهِمُ السَّلام...

«عارف به چشم دل به خدای نگرد، خدا را ذاکر بود و به دل با خدای تعالی مایل بود، و به تن خدا را خادم بود. و عارف آن بود که از خلق به خالق نگرد، از مخلوق به مقدور نگرد. عارف را به زبان استغفار بود و به دل اعتبار بود و به تن افتخار بود. و عارف باید که به زبان لطیف بود و به دل نظیف بود و به تن عفیف بود و به زبان ناطق بود و به دل صادق بود و به تن سابق بود. و عارف باید که به زبان گفتار دارد و به تن کردار دارد و به دل دیدار دارد.

«پرسیدند که عارفان فاضل‌ترند یا زاهدان؟ گفت: عارفان. گفت چرا؟ گفت: زیراکه زاهدان از نیکمردان یاد کنند و عارفان از خدای یاد کنند.

«زاهدان خدمت از بیم دوزخ کنند، عارفان خدمت از بیم فراق کنند. زاهدان از غم گور گدازند ▪ عارفان از شوق مَلِك گدازند. زاهدان از خوف، سر بر زمین دارند و عارفان از شوق، دل بر عرش دارند. زاهدان غم خویش با یاران گسارند، عارفان غم خویش با رحمان گسارند. پرسیدند که عارفان کجا پدید آیند؟ اندر نَزْعِ جان کندن؟ گفتا: نه. اندر نفخ صور؟ گفتا: نه. پس به کجا پدید آیند؟ گفتا: اندر قیامت که پیغامبران گویند: نَفْسی نَفْسی. مطیعان گویند: طاعتی طاعتی. عاصیان گویند: ذَنْبی

ذَنبی. رسول ما گوید: اُمّتی اُمّتی. پادشاه عالم گوید: عَبْدی عَبْدی. عارفان گویند: ربّی ربّی.»[۲۰]

«سُئِلَ اَبو تُرابِ النخشبیُّ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ صِفَةِ العارِفِ فَقالَ هوَ الّذی لا یُکَدِّرُهُ شیءٌ و یَصفو بِهِ کلُّ شیءٍ.»[۲۱]

«قالَ ذوالنُّون رَحِمَهُ‌الله عَلامَةُ العـارِفِ ثَلثَةٌ: لا یُطفِـیءُ نورُ مَعـرِفَتِهِ نورَ وَرَعِهِ و لا یَعتَقِـدُ باطناً مِنَ‌العِلمِ ما یُنقِضُ عَلَیْهِ ظاهِراً مِنَ‌الحُکمِ و لا یُحمِلُهُ کَثرَةُ نِعَمِ اللهِ تَعـالیٰ عَلَیْهِ و کرامَتُهُ علیٰ هَتکِ أستارِ مَحارِمِ اللهِ تَعالیٰ.

«و الفَرقُ بینَ المُؤمِنِ و العارفِ: المُؤمِنُ یَنظُرُ بنورِ اللهِ و العـارِفُ یَنظُرُ باللهِ عَزَّ و جـلَّ و للمُؤمِنِ قَلبٌ و لَیسَ للعارفِ قَلبٌ و قَلبُ المُؤمِنِ یَطمَئِنُّ بالذِّکرِ و لا یَطمَئِنُّ العارفُ بِسِواهُ.»[۲۲]

«ذوالنون را پرسیدند که نهایت حال عارف چیست، گفت آن که چنان باشد که آنگاه که هست چنان که پیش از آن که بود، یعنی پیش از آن که او را بیافریدند او را نه فعل بود و نه اختیار، اکنون که آفریدش باید که خویشتن را بی‌فعل و بی‌اختیار داند تا صفتش حال وجود صفت عدم باشد.»[۲۳]

«از جنید پرسیدند که عارف کیست، گفت گونهٔ آب‌گونهٔ خنور آب باشد (یعنی) در همه حال چنان باشد که اولی‌تر است. و از بهر این، احوال او مختلف است. یعنی عارف را اختیار نباشد و اختیار او اختیار حق باشد، و حق بنده را بر یك حال ندارد، از حال به حال می‌گرداند، ناگردنده جز حق نیست، و چون او را می‌گرداند، در آن گشتن چنان نماید که می‌گرداند. نه بینی که آب را به جام سیاه در کنی سیاه نماید و در سفید سفید و در سرخ سرخ و دیگر الوان همچنین. او نیز حال خویش می‌نماید که بر آن لونم و بر آن لون نباشد.»[۲۴]

استاد ابوالقاسم قشیری، به نقل از چند تن از مشایخ، دربارهٔ عارف، چنین می‌نویسد:

«سَمِعتُ‌الشَّیخَ ابا عَبدِالرَّحمنِ السلمیَّ یَقُولُ سَمِعتُ احمدَ بنَ محمَّدِ بن زیدٍ یَقُولُ سَمِعتُ الشِّبلیَّ یَقُولُ لَیسَ لِعارفٍ علاقَةٌ ولا لِمُحِبٍ شَکوَیٰ ولا لِعَبدٍ دَعوَیٰ ولا لخائِفٍ قَـرارٌ ولا لِاَحَـدٍ مِنَ اللهِ عَزَّ و جَلَّ فِرارٌ.

«قالَ رُویمٌ: المَعرِفَةُ للعارفِ مِرآةٌ اِذا نَظَرَ فیها تَجَلّیٰ لَهُ مَولاهُ.

«قالَ حسینُ بنُ منصورٍ: عَلامَةُ العارفِ أنْ یَکونَ فارِغاً مِنَ الدُّنیا و الآخِرَةِ.

---

۲۰. منتخب بستان العارفین و تحفةالمریدین، ص ۱۲۴ ـ ۱۲۷.

۲۱. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۵.

۲۲. همان، ص ۳۹ ـ ۴۰.

۲۳. شرح تعرف، ج ۴، ص ۱۳۷.

۲۴. همان، ج ۴، ص ۱۴۱.

«قالَ اَبویزیدَ: العارفُ طَیّارٌ و الزّاهِدُ سَیّارٌ.
«قالَ الجُنَیْدُ: العارفُ مَنْ نَطَقَ الحَقُّ عَنْ سِرِّهِ و هوَ ساکِتٌ و قـالَ ذوالنُّون لِکُـلّ شـیءٍ عُقُـوبَةٌ و عُقُوبَةُ العارفِ انْقِطاعُهُ عَنْ ذِکْرِاللهِ تَعالیٰ.»[۲۵]

امام محمد غزالی، دربارهٔ «آن که معرفت حق تعالی از همهٔ معـرفتهای دیگـر خـوشتر اسـت» و حال عارفان، بیان زیبایی دارد بدین شرح:

«چون بدانستی که علم و معرفت خوش است، شک‌نیست که بعضـی از علوم خـوشتر اسـت، که هرچند معلوم بزرگ‌تر و شریف‌تر علم وی خـوشتر: که علم نهـادن شـطرنج از علم باختن شـطرنج خوشتر، و علم سیاست مملکـت و وزارت از علم درزی و برزگری خـوشتر، پس علم معـانی شـرع و اسرار آن از علم نحو و لغت خـوشتر و اسـرار کار وزیر در وزارت بدانسـتن از دانسـتن کارهای اهل بازار خوشتر و اسرار سلطان دانستن از اسـرار وزیر دانسـتن خـوشتر. پس هرچند معلوم شـریف‌تر، علم وی لذیذتر و خوشتر. پس نگـاه‌کن که در وجـود هیچ‌چیز شـریف‌تر و عظیم‌تر و با کمال‌تر و با-جلال‌تر از خداوند عالم که آفریدگار همهٔ کمالها و جمالها وی است هسـت؟ و تدبیر هیچ سـلطان در نگاهداشتِ مملکت خود چـون تدبیر وی در ملکـوت آسـمان و زمین و نظام کار این جهـان؟ و هیچ حضرت نیکوتر و با کمال‌تر از حضرت الهیّت هست؟ پس چگونه ممکن بود که نظارهٔ چیز خوشتر از نظارهٔ این حضرت باشد ـ اگر کسی را چشم آن باشد ـ یا دانستن اسرار مملکتی خـوشتر از دانسـتن اسرار این مملکت باشد؟

«پس بدین معلوم شد که معرفت حق‌تعالی و معرفت صفات وی و معرفت ملکوت و مملکـت وی و معرفت اسرار الهیّت وی، از همهٔ معرفتها خوشتر، که معلوم این معـرفت از همه شـریف‌تر، و این گفتن لحن است و خطا که هیچ‌چیز دیگـر را چـون با وی اضـافت کنی اسـتحقاق آن نماند که شریف‌گویی یا توانی گفتن که این شریف‌تر.

«پس عارف در این جهان همیشه در بهشـتی باشـد که ﴿عَرْضُـهاکَعَرْضِ السَّماءِ والأَرْضِ﴾[۲۶] بلکه بیشتر بود، که پهنای آسمان و زمین متناهی است و میدان معرفت متناهی نیست، و بستانی که تماشاگاه عارفان است کناره ندارد و آسمان و زمین کناره دارد، و میوه‌های این بستان نه مقطوع بود و نه ممنوع بلکـه بردوام و ﴿قـطوفها دانیة﴾[۲۷] بود، که نزدیک‌تر از چیزی که هم از ذات وی بود چه

۲۵. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۵ - ۱۵۶.

۲۶. ۲۱/۵۷. تمام آیه چنین است: سابِقُوا اِلیٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُـمْ و جَنَّةٍ عَرْضُـها کَعَـرْضِ السَّـماءِ و الأَرْضِ. أُعِدَّتْ لِلَّذینَ آمَنُوا باللهِ و رُسُلِهِ ذٰلِکَ فَضْلُ‌اللهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ واللهُ ذو الفَضْلِ العَظیمِ.

۲۷. ۲۳/۶۹.

باشد؟ و مزاحمت و غل و حسد را بدین راه نبود، که هرچند عارف بیشتر بود انس بیشتر باشد، و چنین بهشت بود که به بسیاری اهل وی تنگ نشود بلکه فراخ‌تر شود.»[۲۸]

شیخ عطار، از بایزید بسطامی چنین آورده است:

«گفت عارف معروف را بیند و علم با عالم نشیند، عالم گوید من چه کنم، عارف گوید او چه کند.»[۲۹]

ابوبکر شبلی گوید:

«وقت عارف چون روزگار بهار است، رعد می‌غرد و ابر می‌بارد و برق می‌سوزد و باد می‌وزد و شکوفه می‌شکفد و مرغان بانگ می‌کنند. حال عارف همچنین است، به چشم می‌گرید و به دل می‌سوزد و به سر می‌بازد و نام دوست می‌گوید و بر در او می‌گردد.»[۳۰]

سری سقطی گفت:

«عارف آفتاب صفت است که بر همهٔ عالم بتابد و زمین شکل است که بار همهٔ موجودات بکشد و آب نهاد است که زندگانی دلها همه بدو بود و آتش رنگ است که عالم بدو روشن گردد...

«گفت عیش زاهد خوش نبود که وی به خود مشغول است، و عیش عارف خوش بود چون از خویشتن مشغول بود.»[۳۱]

شیخ‌الاسلام عمر سهروردی به نقل از ابوسعید خراز، دربارهٔ عارف می‌نویسد که:

«العارفُ تَدْبیرُهُ فَنِیَ فی تَدْبیر الحَقِّ.»[۳۲]

مرحوم دکتر غنی، ضمن اشاره به مسلك عارف که صلح کل و حقیقت پژوهی است، چنین نگاشته‌اند:

«عارف واقعی، همه چیز را حاکی از حق می‌شمرد و با عقیدهٔ احدی معارضه نمی‌کند، بلکه معتقد است که در همهٔ عقاید، هر قدر ضد یکدیگر جلوه کنند، حقیقت موجود است و جنگها و اختلافها جنگ رنگهاست. مولانا جلال‌الدین رومی، در دفتر اول مثنوی، در بیان آن که موسی و فرعون هر دو مسخّرِ یك مشیّتند، چنان که زهر و فازهر و ظلمات و نور، می‌فرماید:

---

۲۸. کیمیای سعادت، ص ۸۴۱ - ۸۴۲.

۲۹. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۷.

۳۰. همان، ج ۲، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

۳۱. همان، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳۲. *عوارف‌المعارف*، ص ۶۹.

کفر و ایمان عاشق آن کبریا　　مس و نقره بندهٔ آن کیمیا
موسی و فرعون معنی را رهی　　ظاهر این ره دارد و آن بی‌رهی
پیش چوگانهای حکم کن فکان　　می‌دویم اندر مکان و لا مکان
چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد　　موسیی با موسیی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی　　موسی و فرعون دارند آشتی
گر تو را آید بر این گفته سؤال　　رنگ کی خالی بود از قیل و قال
ای عجب کاین رنگ از بی‌رنگ خاست　　رنگ بابی‌رنگ چون‌درجنگ خاست
اصل روغن ز آب افزون می‌شود　　عاقبت با آب ضد چون می‌شود
چون که روغن را ز آب اسرشته‌اند　　آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
چون گل از خار است و خار ازگل چرا　　هر دو اندر جنگند و اندر ماجرا
یا نه جنگ است این برای حکمت است　　همچوجنگ خرفروشان صنعت است
یا نه این است و نه آن حیرانی است　　گنج باید گنج در ویرانی است.»[۳۳]

عزالدین محمود کاشانی، در باب معارف، پس از مقدمه‌ای راجع به این که معرفت حق مشروط و مربوط به معرفت نفس است، می‌نویسد که:

«معرفت ربوبیت... عبارت بود از باز شناختن ذات و صفات الهی در صور تفاصیل افعال و حوادث و نوازل، بعد از آن که بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه. و تا صورت توحید مجمل علمی، مفصَّل عینی نشود، چنان که صاحب علم توحید در صور تفاصیل وقایع و احوال متجدده و متضاده، از ضرّ و نفع و منع و عطا و قبض و بسط و ضار و نافع و مانع و معطی و قابض و باسط، حق را بیند و شناسد بی‌توقفی و رویّتی، او را عارف نخوانند. و اگر به اول وهلت از آن غافل بود و عن قریب حاضر گردد و فاعل مطلق را در صور تصرُّفات مختلفه باز-شناسد، او را متعرِّف خوانند نه عارف. و اگر با وجود علم، حق مطلق را، از صور وسایط و روابط، بازنشناسد و تأثیر افعال را حوالت با وسایط کند، او را ساهی و لاهی و مشرك خفی خوانند... وظیفهٔ عارف، رضا به قضاست و وظیفهٔ متعرِّف، صبر بر آن و وظیفهٔ غافل، کراهت و اضطراب.»[۳۴]

آقای همایی استاد دانشگاه تهران، تحت عنوان «جلوه‌های عرفان در ایران» بیانی دارند که

۳۳. *تاریخ تصوف*، ص ۴۲۷.

۳۴. *مصباح‌الهدایه*، ص ۸۰ - ۸۱.

برای مزید فایده، قسمتی از آن نقل می‌شود:

«در کتب لغت عربی، «عرفان» و «معرفت» را به معنی علم و دانش تفسیر می‌کنند. اما از نظر فقه‌اللغه، مابین علم و معرفت، چند فرق هست: یکی این که معرفت را در مورد ادراك امر جزئی بسیط و علم را در مورد ادراك امر کلی مرکّب استعمال می‌کنند. از این جهت است که اگر بگویی «عَرَفْتُ‌الله» صحیح است اما «عَلِمْتُ‌الله» صحیح نیست؛ برای این که ذات خداوند نه مفهوم کلی است و نه مرکُب. فرق دیگر این است که معرفت، علم بعد از جهل و یادکردِ پس از فراموشی است و از این جهت خداوند را عالم می‌خوانیم اما عارف نمی‌گوییم، زیرا علم واجب‌الوجود علم ازلی است که مسبوق به جهل و نسیان نیست.

«آنچه گفتم راجع به معنی اصلی کلمهٔ «عرفان» و «عارف» بود، اما این الفاظ به مرور ایام تغییرات و تحولاتی پیدا کرده و کم‌کم اصطلاحی مخصوص شده است که آن را به «عرفان علمی» و «عرفان عملی» و «عرفان مثبت و منفی» تقسیم می‌کنند و گاهی آن را مقابل «عالم» و گاهی مقابل «حکیم» و «فیلسوف» و گاهی مقابل «عابد» و «زاهد» می‌گویند که در هر کدام از این اصطلاحات، به معنی خاصی مراد است.

«ضمناً بگویم که «عرفان» به معنی اعم، علم و فن مخصوص نیست که دارای موضوع و مبادی و مسائل مخصوص باشد، بلکه «عرفان» به یك معنی با همهٔ انواع علوم و فنون سازش دارد. و همچنین دین و مذهب خاصی هم نیست که در مقابل ادیان و مذاهب دیگر مذهبی تازه و مستقل محسوب شود، بلکه باز «عرفان» به معنی عام با همهٔ مذاهب و فرق سازش دارد.[۳۵] این که بعضی خیال می‌کنند «عارف» و «صوفی» و «عرفان» با «تصوف» یکی است آن هم اشتباه است. درست است که کم‌کم لفظ «عارف» و «صوفی» را به یك معنی گفته‌اند، اما در اصل، تصوف هم یکی از شعب و جلوه‌های عرفان محسوب می‌شود. تصوف یك نحله و طریقهٔ سیر و سلوك عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است، اما «عرفان» یك مفهوم عام کلی‌تری است که شامل تصوف و سایر نحله‌ها نیز می‌شود و به عبارت دیگر، نسبت ما بین تصوف و عرفان به قول منطقیها عموم و خصوص من وجه است، به این معنی که ممکن است شخص عارف باشد اما صوفی نباشد، چنان که

---

۳۵. ادوارد براون نیز در *تاریخ ادبیات ایرانی* که نگاشته همین عقیده را بیان کرده است: «عرفان، همهٔ مذاهب موجوده را کم و بیش از مظاهر ضعیف حقیقت بزرگی می‌داند که در نهان همهٔ موجودات است و عارف کسی را گویند که به آن حقیقت بزرگ واصل و متصل گردد. نه او را رغبت افاضه و نه هرکس را جز معدودی که تربیت لازم یافته باشند استعداد و امکان استفاضه باشد.» (*تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی پاشا صالح، ج ۱، ص ۶۴۰.)

ممکن است شخص به ظاهر داخل طریقهٔ تصوف باشد اما از عرفان بهره‌ای نبرده باشد. و گاهی دیده‌ایم کلمهٔ «عارف» را در معنی فاضل‌تر و عالی‌تر از لفظ «درویش» و «صوفی» استعمال کرده‌اند. در کتاب *اسرار التوحید* می‌نویسد: خواجه امام مظفر نوقانی به شیخ ابو سعید گفت که صوفیت نگویم درویشت هم نگویم بلکه عارفت گویم به کمال شیخ ابوسعید آن بود که او گوید.

«خلاصه این که لفظ «عرفان» و «عارف» به چند مفهوم عام و خاص و اخص گفته می‌شود که نباید آنها را به هم مخلوط کرد. مفهوم عام کلمه به معنی وقوف به دقایق و رموز، چیزی است تقریباً مرادف کلمهٔ «محقق» و به این معنی آن را مقابل عالم سطحی و قشری و جامد و مقلد می‌گویند. مثلاً فلان‌کس طبیب عارفی است یعنی به سطح خوانده‌ها و نوشته‌ها قناعت نکرده، یا فلان‌کس عارف سخن و سخندان عارفی است یعنی فقط به تقلید سطحی قانع نشده و دقایق سخن و سخندانی را فراگرفته است. سنایی گوید:

انس دلهای عارفان سخن   تازه و بامزه نه بی سر و بن

مولوی فرماید:

عارف شه بود چشمی لاجرم   برگشاد از معرفت لب با حشم

سعدی می‌گوید:

عارفان درویش صاحب درد را   پادشا خوانند اگر نانیش نیست

«این عارف که سعدی می‌گوید نه آن عارف اصطلاحی است، بلکه درویش صاحب درد بیشتر با عارف اصطلاحی مناسبت دارد. خلاصه «عارف» به این معنی تقریباً همان است که در فارسی می‌گوییم فلانی فن و فوت کاسه‌گری را خوب یاد گرفته است یعنی به جزئیات و دقایق فن خوب واقف است. و به همین معنی می‌توانیم بگوییم مسلمان عارف یا مسیحی عارف و فقیه عارف و نظایر آن. مثلاً مسیحی عارف کسی است که رموز و حقایق مذهب عیسوی را می‌داند در مقابل مسیحی قشری جامد مقلّد خشک که فقط به ظواهر شنیده‌ها و دیده‌های خود قناعت کرده است و از رموز و اسرار مذهب خودش اطلاع ندارد. اما مفهوم خاص «عارف» که اصطلاح عرفای واقعی است به معنی کسی است که حقایق اشیا را به طریق کشف و شهود چنان که هست ببیند و بداند و متوغّل در امور الهی باشد با ملازمت دین و مذهب، و به عبارت دیگر عارف کسی است که هم دارای دین و مذهب باشد و هم اهل ریاضت و کشف و شهود، به طوری که از مقام علم‌الیقین به مرتبهٔ عین‌الیقین و حق‌الیقین رسیده باشد، و منظورش از ریاضت و عبادت فقط خدا باشد و بس نه

از ترس عذاب دوزخ یا طمع در بهشت. و به این معنی، اصطلاح «عارف» هم مقابل «حکیم» و «فیلسوف» می‌افتد هم مقابل «زاهد» و «عابد». و مفهوم اخص کلمه اصطلاح مستحدث است که «عارف» را با «صوفی» یکی می‌دانند و گاهی به یك معنی استعمال می‌کنند، اما به طوری که گفته شد، تصوف یکی از جلوه‌های عرفان به معنی اعم یا عرفان به معنی خاص است و «عارف» به تمام معنی با «صوفی» یکی نیست.

«یك معنی مجازی هم «عرفان» پیدا کرده که آن را از مجازات همان «عرفان» به معنی خاص باید شمرد، یعنی کسی که در هرچیزی به نظر باطن و تأویل می‌نگرد و حقایق امور را طور دیگر می‌فهمد که عامه نمی‌فهمند.

«فرق عارف با حکیم، در کیفیت استدلال و راه ادراك حقایق است. حکیم باقوهٔ عقل استدلال منطقی پی به کشف حقایق می‌برد و عارف از راه ریاضت و تهذیب نفس و صفای باطن به کشف و شهود می‌رسد. یعنی آنچه را که حکیم با قوهٔ برهان و عقل می‌داند، عارف از راه کشف و شهود می‌بیند. مولوی در این باره می‌گوید:

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی
عقل دفترها کند یکسر سیاه عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه
عقل‌سر تیز است لیکن پای سست زان‌که دل ویران شدست و تن درست
بحث عقلی گر در مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود

سعدی گوید:

ره عقل پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست

«اما فرق زاهد با عارف: شیخ ابوعلی سینا در *اشارات* می‌گوید: «المُعرِضُ عَنْ مَتاعِ الدُّنْیا و طَیِّباتِها یُخَصُّ باسْمِ الزّاهِدِ و المُواظِبُ علیٰ فِعْلِ العباداتِ مِنَ القیامِ والصِّیامِ و نَحْوِهِما یُخَصُّ باسْمِ العابِدِ والمُتَصَرِّفُ بِفِکْرِهِ اِلیٰ قُدسِ الجَبَرُوتِ مُسْتَدیماً بشُرُوقِ نورِ الحَقِّ فی سِرِّهِ یُخَصُّ باسْمِ العارِفِ و قَدْ یَتَرَکَّبُ بَعضُ هذِهِ مَعَ بَعْضٍ.»

مولوی می‌گوید:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه سیر زاهد هر مهی یك روزه راه
چشم عارف دان امان هردو کون که بدو یابید هر بهرام عون
آن دلی کو مطلع مهتابهاست بهر عارف فتحت ابوابهاست

صاحب گلشن *راز* می‌گوید:

دل عارف شناسای وجود است　　　وجود مطلق او در شهود است

حافظ می‌فرماید:

طرهٔ شاهد دینی همه بند است و فریب　　　عارفان برسر این رشته نجویند نزاع

■

درخرقه چو آتش زدی ای عارف سالك　　　جهدی کن و سر حلقهٔ رندان جهان باش

«اما این که اصطلاح «عارف» و «عرفان» از چه وقت معمول شده، قدرمسلّمش این است که در قرن سوم هجری این اصطلاح معمول بوده؛ برای این که در کلمات جنید متوفی به سال ۲۹۸ آمده است، و محتمل است که ریشهٔ این کلمه در قرن دوم هجری پا گرفته باشد. و اولین کس از حکمای اسلامی که «عرفان» به معنی مصطلح را داخل حکمت و فلسفه کرد شیخ‌الرئیس ابوعلی سیناست که دو فصل مهم یعنی نمط نهم و دهم کتاب *اشارات* را به شرح مقامات عارفین و أسرار کرامات و خرق عادات تخصیص داده است.

«**جلوهٔ عرفان پیش از اسلام.** آنچه راجع به ظهور اصطلاح «عارف» و «عرفان» گفتم، راجع به خصوص لفظ بود. اما مفهوم اصلی این کلمات که عبارت است از روشندلی و بازیافتن حقایق اشیا چنان که هست از راه ریاضت و کشف و شهود، از مستحدثات اسلام نیست، بلکه در ایران پیش از اسلام و در بعض ملل و اقوام دیگر نیز سابقه داشته است. صاحب دبستان‌*المذاهب* می‌گوید: صوفی و عارف را در ایران پیش از اسلام «ویژه درون» و «روشندل» و «یگانه بین» می‌گفتند و العهدة علیه.

«از جمله جلوه‌های نمایان عرفان پیش از اسلام به عقیدهٔ بنده مکتب فلاسفهٔ خسروانی و مذاق و مشرب حکمای پهلوی است که شیخ اشراق در *مطارحات* و *تلویحات* و غیره (متوفی ۵۸۷) خود را پیرو آن طریقه شمرده، و آن روش را که تا قرن ششم بعد از اسلام هیچ ظهوری نداشت وی اشکار ساخت و منبع اطلاعات او نیز چنان که بنده تحقیق کرده‌ام شهر اصفهان و دانشمندان آن سرزمین بوده‌اند.

«همین مشرب و مذاق است که در فلسفهٔ اسلامی بعد از شیخ اشراق راه یافت؛ چنان که حاجی سبزواری در مبحث «امورعامه» از منظومهٔ حکمت می‌گوید:

و الفَهْلَوِیُونَ الوجُودُ عِنْدَهُمْ　　　حَقیقَةٌ ذاتُ مَراتِبَ تَعُمْ

«**جلوه‌های عرفان در ایران بعداز اسلام.** اگر «عرفان» را به مفهوم حقیقی خود که شامل تصوف و شعب مختلف آن هم می‌شود تفسیر کنیم، تاثیر آن اختصاص به یکی از امور ملی و مدنی ایران ندارد، بلکه به طورکلی هیچ‌یك از مظاهر ملیّت و قومیّت ایران بعد از اسلام را اعم از امور علمی و ادبی یا اخلاقی و اعتقادی و سنن اجتماعی و نحله‌های مذهبی نمی‌توان یافت که در تحت‌تاثیر عرفان واقع نشده باشد. نهایت این که در بعضی پرتو غلیظ عرفان است و در بعضی رقیق و در بعضی متوسط.

«برای این که اصول مطالب فهرست‌وار ذکر شده باشد، انواع جلوه‌های عرفان را در ایران در پنج قسمت می‌توان محصور کرد: ۱. تاثیر عرفان در ادبیات نظم و نثر. ۲. تاثیر عرفان در تعلیم و تربیت که شامل اخلاق و رسوم و اداب نیز می‌شود. ۳. تاثیر عرفان در قومیّت و ملیّت و تشکیلات ملی. ٤. تاثیر عرفان در مذهب و عقاید و آرا. ۵. تاثیر عرفان در امور دولتی و تشکیل سلطنتها.»[۳٦]

آقای همایی، پس از این تقسیم‌بندی، برای مسائل مذکور، توضیحاتی به اختصار می‌دهند که ماحصل آن پیدا شدن یك دسته از کتب نثر صوفیانه است و دیگر تعلیم و تربیت و پرورش فکری ایرانیان است که عرفان ایشان را با خوی نوعدوستی و تحمّل در شداید و حس شفقت و مهمان‌نوازی خوگر کرده است، و همچنین ظهور سلسلهٔ صفویه را از مهم‌ترین جلوه‌های عرفان و تصوف در ایران می‌دانند.

با توجه به آنچه دربارهٔ «عرفان» و «عارف» گذشت و دقت در طرز استعمال این کلمه در اشعار حافظ، می‌توان گفت که حافظ «صوفی» را غالباً به طعنه و به معنی ریاکار بی‌حقیقت یعنی مدعی صوفیگری به کار می‌برد، ولی «عارف» را قریب به همان معنی اصطلاحی که خودشناس خداشناس حقیقت‌جوی است استعمال می‌کند:

سرّ خدا که عارف سالك به کس نگفت در حیرتم که باده فروش از کجا شنید[۳۷]

من اگر باده خورم ورنه چه کارم باکس حافظِ رازِ خود و عارف وقت خویشم[۳۸]

۳٦. مجلهٔ رادیو، ش ٤٤ (فروردین ۱۳۳۹).

۳۷. دیوان حافظ، ص ۱٦٤.

۳۸. همان، ص ۲۳۵.

غیبت وحضـور، حضـور دل در پیشگـاه حـق و غایب بودن ازغیر او

غیبت، در لغت، به معنی ناپدیدی و نبودن درجایی اسـت، و حضـور عکس آن اسـت، و در اصـطلاح صوفیان، مراد از غیبت، غایب بودن دل از ماسوی‌الله است و حضور، حضور در پیشگاه حق اسـت با غیبت از خلق.

ابونصر سراج، غیبت و حضور را چنین عنوان می‌کند:

«الغَیْبَةُ غَیْبَةُ القَلْبِ عَنْ مُشاهَدَةِ الخَلْقِ بحُضُورِهِ و مُشاهَدَتِهِ لِلحَقِّ بلا تَغْییرِ ظاهِرِ العَبْدِ.

«والحُضُورُ حضـورُ القَلْبِ لما غابَ عَنْ عیانِهِ بصَـفاءِ الیَقینِ فَهُوَ کالحـاضِرِ عِنْدَهُ و إنْ کانَ غایباً عَنْهُ.»[1]

اما شرح تعرف می‌نویسد:

«این **غیبت** که این طایفه عبارت کنند، از حظوظ نفس خویش غایب باشند و آن حظوظ را نبینند، و این غایب گشتن و نادیدن آن باشد که در دنیا و عقبی خویشتن را بر خـدا هیچ‌چیز واجـب نبینند. و این حظوظ در او قایم باشد و با او موجود، لکن غایب باشد از آن حـظوظ به مشـاهدهٔ آنچـه حـق راست، یعنی چون حقوق حق بر خویشتن واجب بیند همیشه مشغول آن حقوق گردد، حـظوظ نفس خویش فراموش کند در شغل حق. و این ظاهر است، از بهر آن که نخست بنده از حقی که واجـب‌تر است فارغ گردد تا پس حق کمتر طلب کند و بی‌شك حق خدا واجب‌تر از حـق بنده اسـت لابل خـود همه حق راست و بنده را خود هیچ حق نیست، و نیز بنده طرفةالعینی از جمله حقوق فـارغ نماند و به تمامی گذاردن نتوان رسید. و چون حال او در حقوق حق چنین باشد، به حظ خویش چگونه فـراغت یابد، ناچار یا از حق غایب باید تا خویشتن را شاهد باشـد یا از خـویشتن غایب باید تا حـق را شـاهد باشد. و چون روا می‌باشد که مشاهدهٔ شغل مخلوقان بنده را حکم غایبان دهد و اگر چه حاضر است،

---

۱. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۴۰.

چون مشاهد حق افتد نه حظ ماند و نه نفس و نه دنیا و نه خلق و نه کون...

«و غیبتی دیگر است پس از این، یعنی برتر از این، و آن آن است که غایب گردد از دار فنا و فانی دیدن به دیدن بقا نه به چیزی دیگر. و این چنان باشد که داربقا را شاهد گردد و از دار فنا غایب گردد، چون حق باقی را شاهد گردد از خلق فانی غایب گردد تا به معنی مشاهد چون باقی گردد که گویی با بقاست اگرچه نه با بقاست ‖ به معنی غیبت از فانی چنان گردد که گویی با فنا نیست اگرچه با فناست.

«**شهود**، آن باشد که آنچه بیند به خدا بیند نه به خویشتن و آن باشد که آنچه گیرد به حکم بندگی گیرد و خضوع بشریّت نه از بهر لذّت ‖ شهوت باشد. و این شهود آن غایب را شهود اعیان نباشد، شهود غلبه باشد. و معنی این شهود غلبه، آن باشد که چون چیزی بر کسی غالب شود هرجا نگرد او را بیند و هرچه شنود از او شنود و هرچه گوید با او گوید. واین خود میان خلق متعارف است که اگر کسی از چیزی بترسد یا در آن خوف مغلوب گردد، هرچه با او گوید هم از آن جا جواب دهد تا اگر کسی به مثل فروغ آتش بیند ‖ خان و مان او از آتش بسوزد و آن اندوه بر او غالب گردد هرچه با او گویند هم از آتش جواب دهد. و چون غلبات مخلوق چنین کند، غلبات حق اولی‌تر که چنین باشد.

«و بعضی از پیران ما رَحِمَهُمُ‌اللهُ رَحْمَةً واسِعَةً، شهود را عبارت کرده‌اند و گفته‌اند که شهود، آن باشد که چیزها را چون بینی که چون در چشم تو خرد و حقیر نمایند و همه را بی‌صفت بینی از آن که شاهد حق بر تو غالب گشته باشد، یعنی جلال ‖ عظمت حق را چنان شاهد گشته باشی که دون او را در جنب او نزدیک تو مقدار نمانده باشد. چون بلایی عظیم‌تر از آن پیش آید آن خرد را فراموش کند ‖ چون شادی پیش آمده باشد چون خوفی از آن عظیم‌تر پیش آید آن خرد را فراموش کند ‖ اگر خوفی پیش آمده باشد چون شادی از آن عظیم‌تر پیش آید آن خوف خرد را فراموش کند...

می‌گوید[۲] همهٔ چیزها را در مشاهدهٔ حق خرد دارد و معدوم‌الصفه داند، و این را دو وجه باشد: یکی آن که بداند که در همهٔ کون هیچ چیز به نفس خویش قایم نیست، همه قایم به حقند و حق به خود قایم است؛ چنان که شیخ ابوالحسن الاشعری رَضِیَ‌اللهُ عَنْه می‌گوید: قایم به نفس جز خدا نیست؛ از بهر آن که قایم به نفس آن بود که او را به کس نیاز نباشد و این صفت حق است جلّ و عزّ، و دون حق را به حق نیاز باشد، پس قایم به نفس کی باشد؟ اگر بداردشان بباشند و اگر نیست گرداند

---

۲. فاعل فعل ‖ مرجع ضمیر آن، نویسندهٔ متن کتاب *التعرف لمذهب اهل التصوف* یعنی ابوبکر بن ابی اسحق محمد بن ابراهیم بن یعقوب کلاباذی است.

نیست گردند و اگر توفیق خیر دهد خیر کنند و اگر خذلان دهد شر کنند[۳] و اگر هست کند هست گردند. و به حقیقت می‌دان که همه اسیر قدرت حقّند و فاعل به حقیقت حق است. و چون این را شاهد گشتی، تو را جز به حق طمع نماند و نه از غیر حق خوف بماند. و تواند بود که این سخن را رمزی و معنی از این نیکوتر باشد، و آن آن است که چون مشاهدهٔ جلال حق سبحانه بر او غالب گردد هرچیز خواهد که بر حق قیاس کند، همه‌چیز او را نیست نماید، از بهر آن که همه را محدث و فانی بیند و حق را باقی و قدیم، نه محدث را با قدیم به اول مشارکت باشد و نه فانی را با باقی به آخر مشارکت باشد، به اول محدثات رسد محدث نماند و حق سبحانه ماند و به آخر فانیات رسد فانی نماند و حق ماند، آن را که نبود در جنب آنچه بود گم کند، همه کون از او ساقط گردد و با حق بماند.»[۴]

قشیری می‌نویسد:

«فالغَیْبَةُ غَیْبَةُ القَلْبِ عَنْ عِلْمِ ما یَجْری مِنْ أَحْوالِ الخَلْقِ لاشتغالِ الحِسِّ بما وَرَدَ عَلَیْهِ ثُمَّ قَدْ یَغیبُ عَنْ إحساسِهِ بِنَفْسِهِ و غیرِهِ بوارِدٍ مِنْ تَذَکُّرِ ثَوابٍ او تَفَکُّرِ عِقابٍ.»[۵]

آنگاه چند واقعه و حکایت راجع به غیبت ذکر می‌کند و از جمله آورده است: ربیع بن خُثَیم به دکان آهنگری می‌گذشت. چون آهن تفته را در کوره دید، بی هوش شد و تا روز بعد به خود نیامد. چون به هوش آمد، چگونگی را از او جویا شدند. گفت حال دوزخیان در آتش به یادم آمد. و این غیبتی است که از حد درگذشته و به بی هوشی (غَشْیَه) بدل شده است.

ممکن است غیبت از احساس به واسطهٔ معنیی باشد که از جانب حق سُبحانَهُ و تَعالیٰ بر او مکشوف شده باشد، و در این قسمت افراد به حسب حالات خویش متفاوتند. مشهور است که ابوحفص حدّاد نیشابوری حرفهٔ آهنگری را در ابتدای حالتش بدین سبب ترک کرد که وقتی وی در دکان به کار مشغول بود، قاریی آیتی از قرآن برخواند، در آن هنگام حالتی و واردی غیبی چنان در دلش راه یافت که احساس از او زایل شد، دست در آتش برد و آهن تفته را بیرون آورد، شاگردش گفت ای استاد این چه حالت است؟ بعداً ابوحفص متوجه کاری شد که از او سر زده است و آهنگری و دکان را ترک گفت.

---

۳. مطلبی که شارح کتاب یعنی ابو ابراهیم مستملی بخارایی در مقدمه نوشته یادآوری می‌شود: «در این کتاب اعتقاد و توحید و دیانات و احوال و مقامات و حقایق و مشاهدات و رموز و اشارات و سخن مشایخ و حکایات بر طریق سنّت و جماعت یاد کردم.» (شرح تعرف، ص ۲.)

٤. شرح تعرف، ص ۵۲ - ٦۰.

۵. رسالهٔ قشیریه، ص ٤۰.

در حالی که جنید با زنش نشسته بود، شبلی از در درآمد. زن خواست خویش فرو پوشد، جنید گفت بنشین که شبلی را از وجود تو آگاهی نیست، و با او سخن گفتن گرفت تا شبلی گریستن آغاز نهاد، آنگاه جنید زن را گفت خویشتن فروپوش که شبلی از غیبت به خویش باز آمد.

«و أمّا الحُضُورُ: فَقَدْ یَکُونُ حاضِراً بالحَقّ لأنَّهُ إذا غابَ عَنِ الخَلْقِ حَضَرَ بالحَقّ علیٰ مَعْنیٰ أنّهُ یَکُونُ کَأنّهُ حاضِرٌ و ذٰلِکَ لاستیلاءِ ذِکْرِ الحَقّ علیٰ قَلْبِهِ فَهُوَ حاضِرٌ بقَلْبِهِ بَیْنَ یَدَیْ رَبّهِ تَعالیٰ. فَعَلیٰ حَسَبِ غَیْبَتِهِ عَنِ الخَلْقِ یَکُونُ حُضُورُهُ بالحَقّ فَإنْ غابَ بالکُلّیَّةِ کانَ الحضورُ عَلیٰ حَسَبِ الغَیْبَةِ.

«و قَدْ یُقالُ لِرُجُوعِ العَبْدِ إلیٰ إحساسِهِ بأحوالِ نَفْسِهِ و أحوالِ الخَلْقِ ... أنّهُ حَضَرَ أیْ رَجَعَ عَنْ غَیْبَتِهِ.»[6]

قشیری، عقیده دارد که احوال افراد در غیبت متفاوت است. غیبت بعضی دراز و غیبت پاره‌ای از آنان کوتاه است؛ چنان‌که گویند ذوالنون مصری یك تن از پیروان خویش را نزد بایزید بسطامی فرستاد تا از حالات و صفات او ذوالنون را آگاه سازد. هنگامی که آن مرد به بسطام رسید، نشانی خانهٔ بایزید را گرفت و نزد او رفت. بایزید گفت چه می‌خواهی؟ در جواب گفت بایزید را؟ گفت بایزید کیست و کجاست؟ که من خود بایزید را می‌جویم... مرد از آن‌جا بیرون آمد و با خود گفت که این مرد دیوانه است و نزد ذوالنون بازگشت و آنچه گذشته بود حکایت کرد. ذوالنون گریست و گفت: برادرم بایزید به گروه روندگان به جانب حق پیوسته است.

احمد غزالی، در این باره چنین می‌نویسد:

«اگر چه معشوق حاضر و شاهد و مشهود عاشق بود، لکن بر دوام غیبت عاشق بود، زیرا که حضور معشوق غیبت کلی آرد.»[7]

هجویری، در بارهٔ غیبت و حضور، گوید که:

«این عبارتهایی است که طردشان چون عکس بود اندر عین معنی مقصود آنگاه متضاد نماید، و مستعمل است و متداول اندرمیان ارباب لسان و اهل معنی. پس مراد از حضور، حضور دل بود به دلالت یقین تا حکم غیبی ورا چون حکم عینی گردد، و مراد از غیبت، غیبت دل بود از دون حق تا حدّی که از خود غایب شود تا به غیبت خود از خود به خود نظاره نکند، و علامت این اعراض بود از حکم رسوم، چنان‌که از حرام نبی معصوم باشد. پس غیبت از خود، حضور به حق آمد و حضور به حق، غیبت از خود، چنان‌که هر که از خود غایب به حق حاضر و هر که به حق حاضر از خود غایب بود. پس مالك دل خداوند است عزّ و جَلّ. چون جذبتی از جذبات حق جَلَّ جَلالُه مر دل طالب را

---

۶. ترجمه و نقل از: *رسالهٔ قشیریه*، ص ۴۰ - ۴۱.

۷. *سوانح*، ص ۳۳.

مقهور گردانید، غیبت نزدیك وی چون حضور گردانید و شرکت ▪ قسمت برخاست و اضافات به خود منقطع شد؛ چنان‌که یکی گوید از مشایخ رح:

وَلِی فُؤادٌ و أَنْتَ مالِکُهُ ... بِلا شَریكٍ فکَیْفَ یَنْقَسِمُ

«چون دل را جز وی مالك نباشد، اگر غایب دارد یا حاضر، اندر تصرّف وی باشد و اندر حکم نظر به عین، جمله برهان روش احباب این است. اما چون فرق افتد مشایخ را رض اندر این سخن است. گروهی حضور را مقدم دارند بر غیبت و گروهی غیبت را بر حضور... آنان‌که غیبت را مقدم دارند بر حضور ابن‌عطاست و حسین بن منصور و ابوبکر شبلی و بندار بن‌الحسین و ابو حمزه بغدادی و سمنون‌المحب رَضِیَ‌اللهُ‌عَنْهم. و جماعتی از عراقیان گویند که حجاب اعظم اندر راه حق تویی، چون تو از تو غایب شد آفات هستی تو اندر تو فانی شد و قاعدهٔ روزگار بگشت، مقامات مریدان جمله حجاب تو شد و احوال طالبان جمله آفتگاه تو گشت، اسرار زنّار شد مثبتات‌اندر همت، خوار شد چشم از خود و از غیر فرو دوخته شد، اوصاف بشریّت اندرمقرّ خود به شعلهٔ قربت سوخته شد. و صورت این چنان باشد که خداوند تعالی در حال غیبت تو مر تو را از پشت آدم بیرون آورد ▪ کلام عزیز خود مر تو را بشنوانید و به خلعت توحید و لباس مشاهدت مخصوص گردانید. تا از خود غایب بودی به حق حاضر بودی بی‌حجاب، چون به صفت خود حاضر شدی از قربت حق غایب شدی. پس هلاك تو اندر حضور توست. این‌است معنی قول خدای عَزَّ و جَلَّ و لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادیٰ کَما خَلَقْناکُمْ.[۸]

«و باز حارث محاسبی و جنید و سهل بن عبدالله و ابو حفص حداد و ابوحمدون و ابو محمد جریری و حصری و صاحب مذهب محمد بن خفیف رَضِیَ‌اللهُ‌عَنْهُم اجمعین با جماعتی دیگر برآنند که حضور مقدم از غیبت است، از آنچه همهٔ جمالها اندر حضور بسته است ▪ غیبت از خود راهی باشد به حق، چون پیشگاه آمد راه آفت گردد. پس هر که از خود غایب بود، لامحاله به حق حاضر بود. و فایدهٔ غیبت حضور است. غیبت بی‌حضور جنون باشد و یا غلبه و یا مرگ و غفلت. باید که تا مقصود این غیبت حضور باشد. و چون مقصود موجود باشد، علّت ساقط شود، چنان‌که گفته‌اند: نه غایب آن بود که از شهر خود غایب بود، غایب آن بود که از کلّ ارادت غایب بود تا ارادت حق ارادت وی آید، و نه حاضر آن بود که ورا ارادت اشیا نبود، که حاضر آن بود که ورا دل رعنا نبود تا اندرآن فکرت دنیا و عقبیٰ نبود و آرام با هوا نبود.»[۹]

---

۸. ۶/۹۴. تمام آیه چنین است: و لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادی کَما خَلَقْناکُم اَوَّلَ مَرَّةٍ و تَرَکْتُم ما خَوَّلْناکُمْ وراءَ ظُهُورِکُم و ما نَری مَعَکُم شُفَعاءَکُمُ الَّذینَ زَعَمْتُم اَنَّهُم فیکُم شُرَکاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَیْنَکُم و ضَلَّ عَنْکُم ما کُنْتُم تَزْعُمُونَ.

۹. کشف‌المحجوب، ص ۳۱۹ - ۳۲۲، با اندکی حذف و تلخیص.

ابن عربی، در تعریف این معنی می‌نویسد:

«الغَیْبَةُ غَیْبَةُ القَلْبِ عَنْ عِلْمِ ما یَجْری مِنْ أحوالِ الخَلْقِ لِشُغْلِ الحِسْ بما وَرَدَ عَلَیْهِ. والحُضُورُ حضورُ القَلْبِ بالحَقْ عِنْدَ الغَیْبَةِ عَنِ الخَلْقِ.»[۱۰]

عزالدین محمود کاشانی، در فصل هفتم کتابش، تحت عنوان «شهود و غیبت» چنین نوشته است:

«مراد از شهود حضور است؛ هرچه دل حاضر آن است شاهد آن است و آن چیز مشهود اوست. اگر حاضر حق است شاهد اوست، و اگر حاضر خلق است شاهد آن. و صوفیان، مشهود را شاهد خوانند، به سبب آن که هرچه دل حاضر آن بود آن چیز هم حاضر دل باشد. و هرگاه که لفظ «شاهد» مطلقاً بر صیغت واحد استعمال کنند مرادشان حق بود تَعالیٰ و تَقَدَّس. و چون شواهد گویند بر صیغت جمع، مرادشان خلق بود به جهت وحدت حق و کثرت خلق. و چون لفظ «شهود» مجرد گویند، مرادشان حضور حق بود. چه، دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق بود. و اهل شهود دو طایفه‌اند: اصحاب مراقبه و ارباب مشاهده.

«و اما غیبت، وصفی است در مقابلهٔ شهود و آن بردوگونه است: غیبتی مذموم در مقابلهٔ شهود حق، و غیبتی محمود در مقابلهٔ شهود خلق. و آن دو قسم است: غیبت مبتدیان، و آن غیبت است از محسوسات به سبب غلبهٔ شهود حق. و غیبت متوسطان و آن غیبت است از وجود خود به غلبهٔ شهود حق و این نهایت غیبت است و بدایت فنا. و اما مقام منتهیان ورای حال غیبت است. چه، غیبت حال کسی بود که از مضیق وجود خود خلاص کلی نیافته باشد و به مقام سعت وجود مطلق نرسیده و بر غیبت و شهادت احاطت نیافته. و اهل غیبت مذموم به شاهد خلق از شهود حق غایبند و اهل غیبت محمود به شاهد حق از شهود خلق غایب. و اهل کمال را نه شهود حق از خلق غایب گرداند و نه شهود خلق از حق. و تناوب و تعاقب شهود و غیبت محمود، سالکان و اهل تلوین را بود. و اما واصلان و متمکّنان را جز دوام شهود حق تعالی حالی دیگر نبود و ایشان را غیبت نبود، نه مذموم و نه محمود.»[۱۱]

سهروردی، تحت عنوان «غیبت و شهود» چنین آورده است: شهود، حضور است که زمانی به وصف مراقبه و گاه به صفت مشاهده است. پس مادام که بنده به شهود و رعایت وصف شود حاضر است، و هنگامی که حال مشاهده و مراقبه پایان گیرد از دایرهٔ حضور خارج می‌شود و عنوان «غیبت» بر او اطلاق می‌گردد. گاه مراد از غیبت، غیبت از اشیاست به سبب حضور در پیشگاه حق،

---

۱۰. *اصطلاحات فتوحات*، ص ٤.

۱۱. *مصباح الهدایه*، ص ۱٤۱ - ۱٤۲.

و بدین معنی حاصل چنین غیبتی به مقام «فنا» باز می‌گردد.[۱۲]

قطب‌الدین عبّادی، در جواب این که غیبت و حضور چیست؟ می‌نویسد:

«بدان که در طریقت به قالب و صورت التفات کمتر است، همهٔ احوال طریقت به دل معلّق است و هرکه را از دل خبر نیست، از احوال طریقت، او را هیچ بهره نیست: اِنَّ‌اللهَ تَعالیٰ لایَنْظُرُ اِلیٰ صُوَرِکُم و انّما یَنظُرُ اِلیٰ قُلُوبِکُم. و دل را مقامات و حالات است؛ وقتی که در خوف و رجا افتد بسط و قبض در وی پدید آید، وقتی در ولایت مطالعت ملکوت و ملاحظت جبروت، وی را حضور و غیبت پدید آید. و غیبت، بازگشتن رونده است از ولایت ظاهر به ولایت باطن. و غیبت، شبه خواب است: حواس ساکن شود و اطراف از حرکات فرو ایستد و دل به خود رجوع کند. اگر در آن رجوع به حق رسد واز حقیقت خبریابد،آن تنبه را حضور گویند. حضور، رسیدن دل است به حق و دیدن حق در همهٔ احوال. و غیبت، دوگونه است: یکی غیبت دل است از مغنی به خود و آن مذموم است و این را غلبه گویند، و یکی غیبت خاطر و همه بند است از خود به دل و محمود است. و ابتدای این غیبت را دهشت گویند، چون غالب شود حیرت گویند، چون به دوست رسد حضور گویند. پس غایب هرچه کند، به خود کند و حاضر هرچه کند، به مدد دوست درست کند.»[۱۳]

خواجه عبدالله انصاری، در *منازل السائرین*، برای توجیه مسئلهٔ غیبت، از داستان یوسف سود جسته می‌گوید: وقتی دل یعقوب از مهر یوسف پر بود و جز یاد او در ضمیر نداشت با آن که برادرش بعد از یوسف گرفتار شده و داغش تازه بود، گفت «یا اَسَفی علیٰ یُوسُفَ.»[۱۴] ولی از غم خود از نبودن ابن یامین چیزی به میان نیاورد. چه، به سبب محبّت یوسف، از او غایب بود. همچنین مشاهدهٔ یوسف زنان را در چنان حالی فرو برد که وجود کاردها از آنان غایب ماند و از سر بی‌خبری به جای میوه، دستهای خود را بریدند «فَلَمّا رَاَیْنَهُ اَکْبَرْنَهُ و قَطَّعْنَ اَیْدِیهُنَّ.»[۱۵]

انگاه غیبت را به سه درجه تقسیم می‌کند و می‌گوید:

«الدَّرَجَةُ الاولیٰ غَیْبَةُ المُرِیدِ فی تَخَلُّصِ القَصْدِ عَنْ ایدی العَلائقِ و دَرَكِ العوائقِ لالتماس الحقائقِ.

«الدَّرَجَةُ الثّانیةُ: غَیْبَةُ السّالِكِ عَنْ رُسُومِ العِلْمِ و عِلَلِ السَّعْیِ و رُخَصِ الفُتُورِ.

۱۲. ترجمه از: *عوارف‌المعارف*، ص ۵۲۸.

۱۳. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۱۹۶ - ۱۹۷.

۱۴. ۸٤/۱۲.

۱۵. ۳۱/۱۲.

«الدَّرَجَةُ الثّالثَةُ: غَیْبَةُ العارفِ عَنْ عیُونِ الاَحوالِ و الشَّواهِدِ والدَّرَجاتِ فی عَیْنِ الجَمع.»[١٦]

ابو عبدالله رودباری (احمد بن عطاء بن احمد متوفی ۳٦۹) گفته است که: قبض، اول اسباب فناست و بسط، اول اسباب بقا. بنابراین، حال کسی که به قبض دچار می‌شود، غیبت است و حال آن که در بسط است، حضور و صفت قبض، اندوه و وصف بسط، شادمانی است.[١٧]

استاد فقید فروزانفر، ضمن تعلیقات جلد چهارم معارف بهاء ولد، دربارهٔ غیبت و حضور، چنین نوشته‌اند:

«غیبت در تعبیرات صوفیه، آن است که بنده از حظوظ نفس خود غایب گردد و توجّه وی بدانها منقطع شود، چنان که یاد آن بر دلش نگذرد. و در آن حالت، حظوظ نفس باقی است، ولی سالك را شهود حق از دید آن منقطع ساخته است و او به شغل حق چنان مشغول گشته که از حظوظ نفس خبر ندارد. و در این حالت، چون معنیی بر باطن او مستولی گردد و سرّ بدان مشغول شود، حکم آن به ظاهر سرایت کند. چنان که اگر به فکر دوست افتد، لذّت اندیشه هفت اندام را فروگیرد مثل این که همه قلب است، و اگر سخن دوست شنود، لذت آن سماع به هفت اندام در شود بدان صورت که پنداری همه گوش است ‹و بی یَسْمَعُ و بی یَبْصُر› اشاره بدین حالت است.

«و نیز غیبت را اطلاق می‌کنند بر نادیدن فانی و جهان ناپایدار به سبب شهود باقی و عالم حق که پایدار است.

«و در مقابل آن «حضور و شهود» به کار می‌برند، یعنی حضور دل به حق و دیدن آنچه غایب است به صورت حاضر، و این مرتبه لازمهٔ غیبت از حظوظ است. زیرا هرگاه از حظوظ نفس غایب شود و آن را نبیند، به ناچار شاهد تصرّف حق خواهد بود و حق را به دل حاضر خواهد یافت.»[١٨]

حافظ فرماید:

حضوری گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ — مَتیٰ ما تَلْقَ مَنْ تَهْوَیٰ دَعِ الدُّنیا و اَهْمِلْها[١٩]

از دست غیبت تو شکایت نمی‌کنم — تا نیست غیبتی نبود لذت حضور[٢٠]

---

١٦. *مدارج‌السالکین*، ج ۳، ص ٢١٠ - ٢١٢.

١٧. ترجمه از: *طبقات الصوفیه*، ص ٤٩٩.

١٨. *معارف*، ج ٤، ص ٢٢٠.

١٩. *دیوان حافظ*، ص ٢.

٢٠. همان، ص ١٧٢.

فقر، نیازمندی صوفی به خدا

فقر در لغت، به معنی احتیاج و تنگدستی است، و در اصطلاح صوفیان، نیازمندی به خدا و بی‌نیازی از غیر اوست و فقیر، درویشی را گویند که سالك طریق کمال باشد.

بدیهی است فقر ظاهری و لغوی نیز با زندگی صوفیان هماهنگی و تا حدّی ملازمه دارد. زیرا صوفی که جز خدا نمی‌خواهد و نمی‌بیند چگونه می‌تواند به حطام دنیوی توجه داشته باشد، و آن که انقطاع از ماسوی‌الله را هدف حیات خویش قرار داده است و از فنای کل به جانب بقای کل می‌رود به دنیا و آخرت سر فرود نمی‌آورد و به هر عاملی حتی اندیشه‌ای که او را از حق منحرف سازد پشت پا می‌زند.

برای مبتدیان این طریق نیز سیر معنوی مانع از سیر مادی است و طی مراحل و مقامات و پرداختن به تهذیب نفس و طاعات و معاملات، مجالی برای جمع مال نمی‌گذارد. به علاوه، به طوری که در سیر و تطور تصوف گذشت، در قرون اول و دوم و سوم زاهدان بنام، علمدار تصوف بوده‌اند و زهد و فقر برادرانند.

گذشته از این مطالب، «غنا» فقط برای خدا قابل اطلاق است و جز او همه فقیرانند و نیازمندان به او چنان که خود فرماید: یا اَیُّها النّاسُ اَنْتُمُ الفُقَراءُ اِلیٰ اللهِ و اللهُ هوَالغَنِیُّ الحَمیدُ.[1]

امام محمد غزالی، در این باره می‌نویسد:

«بدان که فقیر آن بود که چیزی که وی را بدان حاجت بود ندارد و به دست وی نبود. و آدمی را اول به وجود خود حاجت است، آنگاه به بقای خود حاجت است، آنگاه به غذا و به مال و به چیزهای بسیار، و از این همه هیچ چیز به دست وی نیست، وی در این همه نیازمند است. و غنی آن بود که از غیر خود بی‌نیاز بود، و این جز یکی نیست جَلَّ جَلالُه، و دیگر هر که در وجود آید از جنّ و انس و

---

۱. ۱۵/۳۵. نیز رك: ۶۴/۲۲؛ ۲۶/۳۱؛ ۳۸/۴۷.

ملایکه و شیاطین همه هستی ایشان و بقای ایشان به ایشان نیست، پس به حقیقت همه فقیرند... و عیسی علیه‌السلام فقر را بدین تفسیر کرد و گفت: «أَصْبَحْتُ مُرْتَهِناً بِعَمَلی و الأَمْرُ بِیَدِ غَیْری فَلا فَقیرَ أَفْقَرَ مِنّی.» گفت من در گرو کردار خویشم و کار و کلید کردار من به دست دیگری است، کدام درویش است درویش‌تر از من؟...

«و لکن نام فقر بر اهل تصوف بر کسی افتد که خود را بر این صفت بیند و این حالت بر وی غالب باشد که بداند که هیچ چیز به دست وی نیست در این جهان و در آن جهان، نه در اصل آفرینش و نه در دوام آفرینش... و در جمله، بیان معنی فقر که صوفیان خواهند در این موضع مقصود نیست و نه نیز بیان فقر آدمی در همه چیزها، بلکه فقر از مال شرح خواهیم کرد و از هزاران حاجت که آدمی راست که از همه فقیر است مال یکی از آن است. پس بدان که نابودن مال یا از آن بود که مرد دست از وی بدارد به اختیار یا از آن بود که به دست نیاید: اگر دست از آن بدارد این را زهد گویند و اگر خود به دست نیاید این را فقر گویند...»

آنگاه در فضیلت درویش می‌نویسد:

«رسول علیه‌السلام گفت: خدای تعالیٰ دوست دارد درویش معیل و پارسا را. و گفت: یا بلال! جهد کن تا چون بخواهی رفت از این جهان، درویش باشی نه توانگر. و گفت: درویشان امت من پیش از توانگران به پانصد سال در بهشت شوند. ▪ در یك روایت به چهل سال. و مگر بدین درویش حریص خواسته باشد و بدان دیگر درویش خرسند و راضی. و گفت: مرا دو پیشه است، هر که از آن هر دو دست نداشته است مرا دوست داشته است: درویشی و غزا. و گفت: یا درویشان! ازمیان دل به درویشی رضا دهید تا ثواب فقر یابید و اگر نه نیابید.»[۲]

ابو نصر سراج، فقر را جزو مقامات نام می‌برد و می‌نویسد:

«الفَقْرُ مَقامٌ شَریفٌ... و قالَ صلعم: الفَقْرُ أَزْیَنُ بِالعَبْدِ المُؤْمِنِ مِنَ العِذارِ الجَیِّدِ علیٰ خَدِّ الفَرَسِ. و قالَ ابراهیمُ بنُ احمدَ الخواصُ رَحِمَهُ‌اللهُ: الفَقْرُ رِداءُ الشَّرَفِ و لباسُ المُرْسَلینَ و جِلْبابُ‌الصالحینَ و تاجُ المُتَّقینَ ▪ زَیْنُ المُؤْمِنینَ و غَنیمَةُ العارِفینَ و مُنْیَةُ المُریدینَ و حِصْنُ المُطیعینَ ▪ سِجْنُ المُذْنِبینَ و مُکَفِّرٌ للسَّیِّئاتِ و مُعَظِّمٌ للحَسَناتِ و رافِعٌ للدَّرَجاتِ ▪ مُبَلِّغٌ إِلَی الغاياتِ ▪ رِضا الجَبّارِ و کَرامَةٌ لأَهْلِ وِلایَتِهِ مِنَ الأَبْرارِ.»

مرحوم دکتر غنی، به ترجمه از *اللمع* از تقسیم فقرا به طبقات نوشته‌اند که:

«می‌گوید فقرا بر سه طبقه‌اند: اول آنهایی که مالك چیزی نیستند و از احدی نه به ظاهر و نه به

۲. *کیمیای سعادت*، ص ۷۱۹ - ۷۲۳.

۳. *اللمع فی التصوف*، ص ۴۷ - ۴۸.

باطن چیزی نمی‌طلبند و از احدی انتظار چیزی ندارند و اگر هم چیزی به آنها داده شود نمی‌گیرند، و این مقام مقرّبین است، که سهل بن علی بن سهل اصفهانی دربارهٔ این طبقه از فقرا گفته حرام است که اصحاب ما را فقرا بنامند زیرا آنها غنی‌ترین خلق خدایند. دوم آنهایی که مالك چیزی نیستند و از احدی سؤال نمی‌کنند و طلب نمی‌کنند ولی اگر چیزی به آنها داده شود می‌گیرند. سهل بن عبدالله گفته: فقیر صادق آن است که سؤال نکند و رد نکند و حبس نکند، و این مقام صدّیقین است. سوم آنهایی که مالك چیزی نیستند و هر گاه محتاج شوند به بعضی از برادران طریقت که بدانند به طلب آنها مسرور می‌شوند مراجعه کنند، و این مقام صادقان[۴] در فقر است.»[۵]

شرح *تعرف*، راجع به فقر، بحث مفصلی دارد که نزدیك به همان مطالب *اللمع* است و از جمله می‌نویسد:

«بدان که فقر اصلی است بزرگ، و اصل مذهب این طایفه فقر است، و حقیقت فقر نیازمندی است و بنده جز نیازمند نباشد، از بهر آن که بندگی بی ملکی است و هر که مالك نباشد مملوك باشد و مملوك به مالك خویش محتاج باشد. پس غنی به حقیقت حق است و فقر صفت خلق است به حقیقت و خدا گفت: یا أیُّها النّاسُ أنْتُمُ الفُقَراءُ إلَی اللهِ و اللهُ هوَ الغَنیُّ الحَمیدُ. پس بنده اگر همه کون دارد فقیر است، اگر حق همه کون فانی گرداند غنی است، از بهر آن که او را غنا صفت ذات است و بنده را فقر صفت ذات. پس چون حق را غنا صفت ذات باشد به عدم ملك و ملك فقیر نگردد و چون بنده را فقر صفت ذات باشد به وجود ملك و ملك غنی نگردد، و تا ذات بر جا باشد، حکم ذات بر جا باشد. و بباید دانستن که هر غنا که آن بدون حق است فقر است، از بهر آن که دون حق هیچ چیز به ذات خویش غنی نیست، و چون فقر بنده به چیزی افتد که آن چیز به ذات خویش غنی نیست او را غنی نگرداند بلکه فقر بر فقر زیادت گردد. و هر فقری که به حق است غناست، از بهر آن که حق غنی است به حقیقت به ذات خویش، و چون افتقار به غنی افتد فقیر را غنی تواند کردن و چون فقر خود به حق افتاد از غیر حق مستغنی گشت و چون مستغنی گشت غنی گشت. پس به نزدیك عام، غنا وجود ملك است و فقر عدم ملك، و نزدیك اهل حقیقت، غنا عدم ملك است و فقر وجود ملك؛ چون بنده از غیر حق جدا ماند به حق رسید و آن که حق دارد فقیر کی باشد، و چون با غیر حق بیارامید حق را بگذاشت و آن که حق را بگذاشت غنی کی باشد.»[۶]

---

۴. مرحوم دکتر غنی، صدّیقین ترجمه کرده‌اند. ولی چون این مقام به دستهٔ دوم اختصاص داده شده و از طرفی در پاورقی *اللمع* به جای صدیقین، صادقین آمده است، با رعایت مناسبت مقام، صادقان ترجیح داده شد.

۵. *تاریخ تصوف*، ص ۲۸۰.

۶. *شرح تعرف*، ج ۳، ص ۱۱۸.

استاد ابوالقاسم قشیری، در باب فقر، چنین می‌نویسد:

«الفَقْرُ شعارُ الأولیاءِ و حِلْیَةُ الأصفیاءِ و اختیارُ الحَقِّ سُبْحانَهُ لِخَواصِهِ مِنَ الأتقیاءِ و الأنبیاءِ و الفُقَراءُ صَفْوَةُ اللهِ عَزَّ و جَلَّ مِنْ عِبادِهِ و مَواضِعُ أسرارِهِ بَیْنَ خَلْقِهِ بِهِمْ یَصُونُ الخَلْقَ و بِبَرَکاتِهِم یَبْسُطُ عَلَیْهِمُ الرِّزْقَ. و الفُقَراءُ الصُّبَّرُ جُلَساءُ اللهِ تعالیٰ یومَ القیامَةِ بذٰلِکَ وَرَدَ الخَبَرُ عَنِ النَّبیِّ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ و سَلَّمَ...

«سُئِلَ یَحییٰ بنُ مُعاذٍ عَنِ الفَقْرِ فَقالَ حَقیقَتُهُ أنْ لا یُسْتَغْنیٰ الاّ باللهِ و رَسْمُهُ عَدَمُ الأسبابِ کُلِّها. و سَمِعْتُهُ یَقولُ سَمِعْتُ منصورَ بنَ عبدِاللهِ یَقولُ سَمِعْتُ ابراهیمَ القصارَ یَقُولُ الفَقْرُ لباسٌ یُورِثُ الرِّضا اِذا تَحَقَّقَ العَبْدُ فیهِ...

«سَمِعْتُ الشیخَ أبا عبدِالرحمنِ السلَمیَّ یَقُولُ سَمِعْتُ محمَّدَ بنَ الحَسَنِ البَغدادیَّ یَقُولُ سَمِعْتُ محمَّدَ بنَ عبدِاللهِ الفراغانیَّ یَقُولُ سَمِعْتُ الجُنَیْدَ و قَدْ سُئِلَ عَنِ الافتقارِ اِلیٰ اللهِ سُبْحانَهُ و تَعالیٰ أهُوَ أتَمُّ أمِ الاستغناءُ باللهِ تَعالیٰ فَقالَ اِذا صَحَّ الافتقارُ اِلیٰ اللهِ عَزَّ و جَلَّ فَقَدْ صَحَّ الاستغناءُ باللهِ تَعالیٰ و اِذا صَحَّ الاستغناءُ باللهِ تَعالیٰ کَمُلَ الغِنیٰ بِهِ فلا یُقالُ أیُّهُما أتَمُّ الافتقارُ أمِ الغِنیٰ لأنَّهُما حالَتانِ لا تَتِمُّ اِحداهُما اِلاّ بالأُخریٰ...

«قالَ ابراهیمُ بنُ أدهَمَ: طَلَبْنا الفَقْرَ فَاستَقْبَلَنا الغِنیٰ و طَلَبَ النّاسُ الغِنیٰ فَاستَقْبَلَهُمُ الفَقْرُ.»[7]

هجویری گوید:

«بدان که درویشی را اندر راه خداوند عزّ و جلّ مرتبتی عظیم است و درویشان را خطری بزرگ، کَما قالَ اللهُ تَعالیٰ: لِلْفُقَراءِ الَّذینَ أُحصِرُوا فی سَبیلِ اللهِ لا یَسْتَطیعُونَ ضَرْباً فی الأرْضِ یَحْسَبُهُمُ الجاهِلُ أغنیاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ[8] و نیز گفت: ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ علی شَیءٍ[9] و رسول صلعم فقر را اختیار کرده و گفت: اللّهُمَّ أحْیِنی مِسکیناً و أمِتْنی مِسکیناً و أحْشُرْنی فی زُمْرَةِ المَساکینِ. و نیز گفت: در روز قیامت خداوند تعالی گوید اُدْنُوا مِنّی أحِبّائی فَیَقُولُ المَلائکَةُ مَنْ أحِبّاؤُکَ فَیَقُولُ فُقَراءُ المُسلِمینَ. و مانند این آیات و روایات بسیار است، تا حدّی که از مشهوری به اثبات آن حاجت نیاید مر صحت دلایل را...

«پس خداوند تعالیٰ مر فقر را مرتبتی و درجتی بزرگ داده است و مر فقرا را بدان مخصوص گردانیده تا به ترک اسباب ظاهری و باطنی گفته‌اند و به کلیّت به مسبّب رجوع کرده تا فقر ایشان فخر ایشان گشت، تا به رفتن آن نالان شدند و به آمدن آن شادمان گشتند و مر آن را در کنار گرفتند

۷. رسالهٔ قشیریه، ص ۱۳۴ - ۱۳۶.

۸. ۲۷۳/۲.

۹. ۷۵/۱۶.

و به جز اخوات آن را جمله خوار گرفتند...

«اما فقر را رسمی و حقیقتی است؛ رسمش افلاس اضطراری است و حقیقتش اقبال اختیاری. آن که رسم دید به اسم بیارامید و چون مراد نیافت از حقیقت برمید، و آن که حقیقت یافت روی از موجودات بر تافت و به فنای کل اندر رؤیت کل به بقای کل بشتافت، مَنْ لَمْ یَعْرِفْ سِوىٰ رَسْمِهِ لَمْ یَسْمَعْ سِوىٰ اِسْمِهِ. پس فقیر آن بود که هیچ چیزش نباشد و اندر هیچ چیز خلل نه، به هستی اسباب غنی نگردد و به نیستی آن محتاج سبب نه، وجود و عدم اسباب به نزدیك فقرش یکسان بود و اگر اندر نیستی خرّم‌تر بود نیز روا بود، از آنچه مشایخ گفته‌اند که هر چند درویش دست‌تنگ‌تر بود حال بر وی گشاده‌تر بود...

«رسول گفت صلعم الفَقْرُ عِزٌّ لِأَهْلِهِ. پس چیزی که اهل را عزّ بود مر نااهل را ذُلّ بود، و عزّش آن است که فقیر محفوظ الجَوارح بود از زَلَل و محفوظ الحال از خَلَل، نه بر تنش معصیت و زلّت رود و نه بر حالش خلل و آفت صورت گیرد، از آنچه ظاهرش مستغرق نِعَم ظاهره بود و باطنش منبع نِعَم باطنه تا نفسش روحانی بود و دلش ربانی، خلق را بدو حواله نماند و آدم را بدو نسبت نه تا از حوالهٔ خلق و نسبت آدم فقیر بود، و به ملك این عالم غنی نگردد اندر این عالم و به ملك آن عالم غنی نگردد اندر آن عالم، ▪ کونَیْن اندر پلهٔ ترازوی فقرش به پر پشه‌ای نسنجد و یك نفس وی اندر هر دو عالم نگنجد...

«و خلاف کرده‌اند مشایخ این قصه رَحِمَهُمُ اللهُ اندر فقر و غنا تا کدام فاضل‌تر است اندر صفات خلق، از آنچه خداوند تعالی غنی بر حقیقت است و کمال اندر جملهٔ اوصاف وی راست جَلَّ جَلالُه.

«یحیی بن معاذ الرازی ▪ احمد بن ابی‌الحواری و حارث المحاسبی و ابوالعباس عطا و رویم و ابوالحسن بن شمعون ▪ از متاخران شیخ‌المشایخ ابو سعید فضل الله بن محمد المیهنی رَحْمَةُ اللهِ عَلَیْهِم اَجْمَعین بر آنند که غنا فاضل‌تر که فقر. و دلیل آرند که غنا صفت حق تعالی است و فقر بر وی روا نیست. پس اندر دوستی صفتی که مشترك باشد میان بنده و خداوند تعالی تمام‌تر بود از آن صفت که بر وی تعالی ▪ تَقَدُّس روا نباشد گوییم این شرکت اندر اسم است نه در معنی، که شرکت معنی را مماثلت باید. چون صفات وی قدیم است ▪ از آن خلق محدث، این دلیل باطل بود، و من همی گویم که علی بن عثمان الجلاّبی‌ام وَفَّقَنِی اللهُ بالخیر که غنا مر حق را نامی است بسزا و خلق مستحق این نام نباشند، و فقر مر خلق را نامی است بسزا و بر حق آن نام روا نباشد. و آن که به مجاز مر کسی را غنی خوانند نه چنان بود که غنی بر حقیقت بود. دلیل واضح‌ترین آن که غنای ما به وجود اسباب بود ▪ ما مسبّب باشیم اندر حال قبول اسباب و وی مسبِّبُ‌الاَسباب است و غنا وی را سبب نیست. پس شرکت اندر این صفت باطل بود. ▪ نیز چون اندر عین شرکت روا نیست، کس را با وی اندر صفت هم روا نباشد. و چون اندر صفت روا نبود، اندر اسم هم روا نبود. ماند این جا

تسمیه و تسمیه نشانی است میان خلق و آن را حدّی. پس غنا مر خدای تعالی را آن است که وی را به هیچ کس و هیچ چیز نیاز نیست و هر چه خواهد کند؛ مرادش را دافعی نی و قدرتش را مانعی نی و بر قلب اعیان و آفرینش ضدَّین توانا و همیشه بدین صفت بود و باشد، و غنای خلق منال معیشتی و یا وجود مسرّتی یا رستن از آفتی یا آرام به مشاهدتی و این جمله محدث و متغیر بود مایهٔ طلب و تحسُّر و موضع عجز و تذلُّل. پس این اسم بنده را مجاز بود و حق را تعالی حقیقت...

«بازجملهٔ مشایخ وبیشتری ازعوام فضل نهندفقررابرغنا،ازآن که کتاب وسنّت بهفضلآن ناطق است و بیشتری از امّت بر آن مجتمعند. و اندر حکایات یافتم که روزی جنید و ابن‌عطا رح را در این مسئله سخن همی رفت. ابن عطا دلیل آورد بر آن که اغنیا فاضل‌ترند که با ایشان به قیامت حساب کنند و حساب شنوانیدن کلام بی واسطه باشد اندر محل عتاب و عتاب از دوست به دوست باشد. جنید گفت اگر به اغنیا حساب کنند، از درویشان عذر خواهند و عذر فاضل‌تر از عتاب حساب...

«از استاد ابوالقاسم قشیری رض شنیدم که گفت مردمان اندر فقر و غنا هر کسی سخن گفته‌اند و خود را چیزی اختیار کرده، و من آن اختیار کنم که حق مرا اختیار کند و مرا اندر آن نگاه دارد؛ اگر توانگر داردم غافل و گذاشته نباشم و اگر درویش داردم حریص و معرض نباشم. پس غنا نعمت و اِعراض اندر وی آفت و فقر نعمت و حرص اندر وی آفت، معانی جمله نیکو، روش اندرو مختلف و فقر فراغت از مادون و غنا مشغولی دل به غیر. چون فراغت آمد، فقر از غنا اولی‌تر نه و غنا از فقر اولی‌تر نه. غنا کثرت متاع و فقر قلّت آن و متاع به جمله از آنِ خداوند. چون طالب به ترک ملکیّت بگفت، شرکت از میان برخاست و از هر دو اسم فارغ شد...

«شبلی گوید: الفَقیرُ لا یَستَغْنِی بشَیء دونَ اللهِ، درویش دون حق به هیچ چیز آرام نیابد، از آنچه جز وی مراد و کامشان نباشد.

«ابوالحسن نوری رح گوید: نَعْتُ الفَقیرِ السُّکُونُ عِنْدَالعَدَمِ و البَذْلُ عِنْدَ الوجودِ، چون نیابند خاموش باشند و چون بیابند دیگری را بدان اولی‌تر از خود دانند و بذل کنند.

«و این معنی قول شیخ المشایخ ابوالقاسم الجنید بن محمد رض است: الفَقرُ خُلُوُّ القَلْبِ عَنِ الأشکال.»[۱۰]

«گفتند به چه شناسند که بنده واثق است به خدای و اعتماد او به خدای است؟ گفت بدان که چون او را چیزی از دنیا فوت شود غنیمت شمرد.»[۱۱]

«نقل است که سؤال کردند از فقر، خاموش شد. پس بیرون رفت و باز آمد. گفتند چه حال بود،

---

۱۰. کشف المحجوب، ص ۲۱ - ۳۱.

۱۱. تذکرةالاولیاء، ج ۱، ص ۱٦۸، ذکر شقیق بلخی.

گفت چهار دانگ سیم داشتم شرمم آمد که در فقر سخن گویم، آن را صدقه کردم...
«پرسیدند که مرد کی مستحق اسم فقر گردد، گفت آنگاه که از او هیچ باقی نماند.»[۱۲]
مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، دربارهٔ فقر، سخن بسیار دارد و از آن جمله است ابیات پراکندهٔ ذیل:

کار درویشی ورای فهم توست — سوی درویشان بمنگر سست سست
زان که درویشی ورای کارهاست — دم به دم از حق مر ایشان را عطاست
بلکه درویشان ورای ملک و مال — روزیی دارند ژرف از ذوالجلال
حق تعالی عادل است و عادلان — کی کنند استمگری با بی‌دلان
آن یکی را نعمت و کالا دهند — و این دگر را بر سر آتش نهند
آتشش سوزد که دارد این گمان — بر خدای خالق هر دو جهان
فقرُ فَخری نز گزاف است و مجاز — صد هزاران عزّ پنهان است و ناز
چون فناش از فقر پیرایه شود — او محمدوار بی سایه شود
فقرُ فَخری را فنا پیرایه شد — چون زبانهٔ شمع او بی سایه شد
فقرُ فَخری بهر آن آمد سنی — تا ز طمّاعان گریزم در غنی
گنجها را در خرابی زان نهند — تا ز حرص اهل عمران وارهند
چون شکسته می‌رهد اشکسته شو — امن در فقر است اندر فقر رو
محنت فقر ارچه کم از نیش نیست — از بلای اغتنا خود بیش نیست[۱۳]

*

روی خوبان ز آینه زیبا شود — روی احسان از گدا پیدا شود
چون گدا آیینهٔ جود است هان — دم بود بر روی آیینه زیان
پس از این فرمود حق در والضُّحی — بانگ کم زن ای محمد بر گدا[۱۴]
آن یکی جودش گدا آرد پدید — و این دگر بخشد گدایان را مزید
پس گدایان آینهٔ جود حَقَند — زان که با حقّند جود مطلقند
وان کمجزاین دوست اوخودمرده است — او بر این در نیست نقش پرده است
لیك درویشی که او تشنهٔ خداست — هست دایم از خدایش کار راست

---

۱۲. همان، ج ۲، ص ۵۱ - ۵۲، ذکر ابوعبدالله بن الجلا.
۱۳. ذیل تاریخ تصوف، ص ۲۷۷ و ۲۸۲؛ مثنوی، نیکلسن، دفتر اول، ص ۱۴۵.
۱۴. اشاره است به آیهٔ «و أمّا السّائلَ فَلا تَنْهَرْ.» (۹۳/۱۰)

لیك درویشی که تشنهٔ غیر شد ‌ ‌ او حقیر و ابله و بی خیر شد
فقر لقمه دارد او نی فقر حق ‌ ‌ پیش نقش مرده‌ای کم نه طبق
ماهی خاکی بود درویش نان ‌ ‌ شکل ماهی لیك از دریا رمان
شرح می‌خواهد بیان این سخن ‌ ‌ لیك می‌ترسم ز افکار کهن
فهمهای کهنهٔ کوته‌نظر ‌ ‌ صد خیال بد در آرد در فکر[۱۵]

عزالدین محمود کاشانی، در فصل چهارم از کتاب خود، راجع به فقر، چنین می‌نویسد:
«سالك راه حقیقت، به مقام فقر که عبارت است از عدم تملّك اسباب نرسد الاّ بعد از عبور بر مقام زهد. چه، اول تا رغبت او از دنیا منصرف نگردد، عدم تملُّك از او درست نیاید. و اسم فقر بر کسی که رغبت دارد به دنیا اگر چه هیچ ملك ندارد عاریت و مجاز بود. چه، فقر را اسمی است و رسمی و حقیقتی؛ اسمش عدم تملُّك با وجود رغبت و رسمش عدم تملّك با وجود زهد و حقیقتش عدم امکان تملك. چه، اهل حقیقت به واسطهٔ آن که جملهٔ اشیا را در تصرف و ملکیت مالك الملك بینند امکان حوالت مالکیت با غیر روا ندارند و فقر ایشان صفتی ذاتی بود که به وجود اسباب و عدم آن متغیّر نشود. اگر تقدیراً مملکت عالم جمله در حوزهٔ تصرف ایشان آید، همچنان خود را از تملّك آن بری دانند. و مترسّمان که از حقیقت فقر اثری و نشانی نیافته‌اند و معنی آن در ذات ایشان متجوهر نگشته، صفت فقرشان امری عارضی بود، لاجرم به حدوث اسباب متغیر شود و خود را متملّك آن بینند. و این طایفه جهت اعتداد به فضیلت فقر و طلب ثواب اخروی، حذر از صورت غنا و تملك بیش از آن کنند که اهل غنا از صورت فقر.

«و فقرای محقق چند طایفه‌اند: طایفه‌ای آن که دنیا و اسباب آن را هیچ ملك نبینند اگر چه در تصرف ایشان بود، و هر چه به دست ایشان آید ایثار کنند و بر آن توقع عوضی در دنیا و آخرت ندارند. و طایفه‌ای آن که با این وصف، اعمال و طاعات را اگر چه از ایشان صادر شود هم از خود نبینند و ملك خود ندانند و بر آن عوضی چشم ندارند. و طایفه‌ای آن که با این دو وصف هیچ حال و مقام از آنِ خود نبینند بلکه جمله را فضل و لطف او دانند. و طایفه‌ای آن که با این اوصاف ذات و هستی خود را از آنِ خود نبینند بلکه خودی خود را از آن خود نبینند، ایشان را نه ذات بود نه صفت، نه حال و نه مقام، نه فعل نه اثر، در هر دو عالم هیچ ندارند و این وصف که هیچ ندارند هم ندارند، مَحْوٌ فی مَحْو و مَحْقٌ فی مَحْق.

۱۵. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۶۹ - ۱۷۰.

تَستَّرتُ عَنْ دَهْری بِظِلِّ جَناحِهِ   فَعَیْنِی تَرىٰ دَهْری و لَیْسَ یَرانِیا
فَلَوْ تَسْأَلِ الأَیّامَ اِسْمِیَ ما دَرَتْ   و أَیْنَ مَکانی ما عَرَفْنَ مَکانِیا[۱۶]

«و در این مقام است آنچه گفته‌اند: الفَقیرُ لایَحتاجُ إلیٰ اللهِ. چه، احتیاج صفت محتاج بود و قایم به ذات او، و این جا نه ذات است نه صفت. و همانا الفَقْرُ فَخْری اشارت بدین معنی بود، و این فقر است که بعضی از صوفیان ورای آن هیچ مقام اثبات نکرده‌اند و صاحب این فقر را در دو کون هیچ کس نشناسد مگر حق سبحانه. چه، خداوند عالم غیور است، خواص اولیای خود را از نظر أغیار مستور دارد تا غایتی که از نظر خود مستور باشند أَوْلیائی تَحْتَ قِبابِی لا یَعْرِفُهُم غَیْری. و این فقر مقام صوفیان و منتهیان است نه مقام سالکان. چه، واصل را بعد از عبور مقامات در هر مقامی قدمگاهی بود فراخور حال خود ورای قدمگاه سالک.»[۱۷]

از شقیق بلخی[۱۸] پرسیدند:

«بِأَیِّ شَیءٍ یَعْرِفُ الفَقیرُ أَنَّهُ أَصابَ مِنَ الله تَعالیٰ حِفْظَ الفَقْرِ؟ قالَ: بِأَنْ یَخْشیٰ مِنَ الغِنیٰ و یَغْتَنِمَ الفَقْرَ.»

همچنین از شقیق پرسیدند: به چه چیز دانسته می‌شود که بنده‌ای فقر را بر غنیٰ ترجیح نهاده و برگزیده است؟ گفت:

«یَخافُ أَنْ یَصیرَ غَنِیّاً، فَیَحفَظُ الفَقْرَ بالخَوْفِ کما کانَ مِنْ قَبْلُ، یَخافُ أَنْ یَصیرَ فقیراً فَیَحفَظُ الغِنیٰ بالخَوْفِ.»[۱۹]

عبدالرحمن بن احمد جامی، در تعریف صوفی و متصوف و ملامتی و فقیر، بحث مفصلی دارد و در قسمت مربوط به فقرا می‌نویسد که:

«فقرا آن طایفه‌اند که مالك هیچ چیز از اسباب و اموال دنیوی نباشند و در طلب فضل و رضوان

---

۱۶. در سایهٔ بال او از چشم روزگار پنهان گشتم، بدان گونه که من زمانه را بتوانم دید و او مرا نبیند. اگر از روزگاران نام مرا بپرسی و جایم را بجویی نداند. (با استفاده از ترجمهٔ آقای همایی در ذیل *مصباح الهدایه*، ص ۳۷۸.)

۱۷. *مصباح الهدایه*، ص ۳۷۵ - ۳۷۸.

۱۸. ابوعلی شقیق بن ابراهیم ازدی بلخی، از مشاهیر مشایخ خراسان است. برای شرح حالش رجوع شود به: *حلیة‌الاولیاء*، ج ۸، ص ۵۸ - ۷۳؛ *طبقات الشعرانی*، ج ۱، ص ۸۸ - ۸۹؛ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۶؛ *وفیات‌الاعیان*، ج ۱، ص ۲۸۳؛ *فوات الوفیات*، ج ۱، ص ۲۴۰؛ *صفة‌الصفوه*، ج ٤، ص ۱۳۳؛ *شذرات‌الذهب*، ج ۱، ص ۳٤۱؛ *مرآة الجنان*، ص ٤٤۵.

۱۹. *طبقات الصوفیه*، ص ٦٤ - ٦۵.

الهی ترک همه کرده باشند. و باعث این طایفه بر ترک، یکی از سه چیز باشد: اول، رجا و تخفیف حساب یا خوف عقاب. چه، حلال را حساب لازم است و حرام را عقاب. دوم، توقّع فضل ثواب و مسابقت در دخول جنّت. چه، فقرا پانصد سال پیش از اغنیا به بهشت درآیند.[۲۰] سوم، طلب جمعیت خاطر و فراغت اندرون از برای إکثار طاعات و حضور دل در آن.»[۲۱]

شیخ عطار، فقر را آخرین وادی سلوک محسوب می‌دارد؛ بدین شرح:

هست وادی طلب آغاز کار — وادی عشق است از آن پس بی کنار
پس سوم وادی است آن معرفت — هست چارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاك — پس ششم وادی حیرت صعبناك
هفتمین وادی فقر است و فنا — بعد از این روی روش نبود تو را
در کشش افتی روش گم گرددت — گر بود یك قطره قلزم گرددت[۲۲]

آنگاه در بیان وادی فقر چنین می‌سراید:

بعد از آن وادی فقر است و فنا — کی بود این جا سخن گفتن روا
عین این وادی فراموشی بود — گنگی و کرّی و بی‌هوشی بود
صد هزاران سایهٔ جاوید تو — گم شده بینی ز یك خورشید تو
بحر کلی چون به جنبش کرد رای — نقشها بر بحر کی ماند به جای
هر که در دریای او گم بوده شد — تا ابد گم بوده و آسوده شد
دل در این دریای پر آسودگی — بر نیابد هیچ جز گم‌بودگی
گر از این گم‌بودگی بازش دهند — صنع‌بین گردد بسی رازش دهند
سالکان پخته و مردان مرد — چون فرو رفتند در میدان درد
گم شدند اول قدم زان پس چه سود — لاجرم دیگر قدم را کس نبود

---

۲۰. این روایت به هشت واسطه که اول آن ابوعبدالله حسین بن شجاع بن الحسن بن موسی البزار و هشتمین آن ابو هریره است از پیغمبر نقل شده است (*رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۳۴) که فرمود: «یَدْخُلُ الفُقَراءُ الجَنَّةَ قَبْلَ الأَغنیاءِ بِخَمْسمائَةَ عامٍ: نِصْفِ یَوْمٍ.»

۲۱. *نفحات الانس*، لکهنو، ص ۹. ایضاً رجوع شود به *لمحات* در حاشیهٔ *اشعة اللمعات*، ج ۲، ص ۱۲، که بحثی دربارهٔ فقر و فقیر شده است.

۲۲. *منطق‌الطیر*، تبریز، ص ۲۲۷.

عود و هیزم چون به آتش در شوند ❁ هر دو در یك جای خاکستر شوند
این به صورت هر دو یکسان باشدت ❁ در صفت فرق فراوان باشدت
گر پلیدی گم شود در بحر کل ❁ در صفات خود فرو ماند به ذل
لیك اگر پاکی در این دریا شود ❁ از صفات خویش ناپیدا شود
جنبش او جنبش دریا بود ❁ او چو نبود در میان زیبا بود
نبود او را او بود چون باشد این ❁ از خیال و عقل بیرون باشد این[۲۳]

شیخ محمد لاهیجی، در بیان این شعر شیخ محمود شبستری:

سَوادُ الوَجْهِ فی‌الدّارَیْن درویش ❁ سواد اعظم آمد بی کم و بیش

چنین می‌نویسد:

«در اصطلاح صوفیه، فقر عبارت از فنای فی‌الله است و اتحاد قطره با دریا، و این نهایت سیر ▪ مرتبهٔ کاملان است... و آنچه فرموده‌اند که الفَقْرُ سَوادُ الوَجْـهِ فـی الدّارَیْن، عبارت از آن است که سالك بالکُلیّه فانی فی‌الله شود به حیثیتی که او را در ظاهر ▪ باطن ▪ در دنیا و آخرت وجود نماند و به عدم اصلی ذاتی راجع گردد. ▪ این است فقر حقیقی و از این جهت فرموده‌اند که: اِذا تَمَّ الفَقْـرُ فَهُـوَ اللهُ. زیرا که این مقام اطلاق ذات حق است د راین جا غیر اعتباری گنجایی ندارد، و مجمع أضداد ▪ تعلق اطراف عبارت از این مرتبه است. و این سوادالوجه سواد اعظم است، زیرا که سـواد اعظم آن است که هر چه خواهند در او باشد ▪ هر چه در تمامت مراتب موجـودات مفصـل اسـت در این مرتبه مجمل است ﴿ کالشُجَرَةِ فـیالنَّواةِ ﴾ و مجموع عوالم تفصـیل این مرتبه‌اند و هیچ شـئ بیرون از این مرتبه نیست. و این سخن که گفته شد بی کم و بیش بیان واقع است و أعلیٰ از این مرتبه نیسـت، و سالك تا به نیستی تمام که فنای مطلق است متحقق نمی‌گردد به هستی مطلق که بقـای بالله اسـت متحقق نمی‌تواند شد. پس سوادالوجه که فنای بالکلیّه است سواد اعظم باشد، که بقای بالله اسـت، و نیستی از خود عین هستی به حق است و نیستی مطلق در هستی مطلق نموده می‌شود و این مرتبه غیر از انسان کامل هیچ موجود دیگر را میسّر نیست. از این جهت است که انسان کامل، اکمل همهٔ موجودات است و سبب ایجاد عالم شده است.»[۲۴]

خواجه نصیرالدین طوسی، در فصل سیم از باب دوم کتاب خود، دربارهٔ فقر می‌نویسد:

---

۲۳. همان، ص ۲۸۰.

۲۴. شرح *گلشن راز*، ص ۹۹ - ۱۰۰.

«فقیر کسی را گوید که مالش نباشد، یا اگر باشد کمتر از کفاف او باشد. ▪ در این موضع[۲۵] فقیر کسی را گوید که رغبت به مال و معینات دنیاوی ندارد، و اگر مال به دست آرد به محافظت او اهتمام نکند، نه از نادانی یا عجز یا از زجرت یا از غفلت یا سبب طمعی مانند حصول مشتهیات یا سبب جاه و ذکر خیر و ایثار سخاوت و یا از جهت خوف از عقاب دوزخ یا طلب ثواب آخرت، بلکه از جهت قلّت التفاتی که لازم اقبال بر سلوك راه حقیقت و اشتغال به مراقبت جانب الهی باشد تا غیر حق تعالی حجاب او نشود.»[۲۶]

سهروردی، در مبحث فقر، به ذکر سخنان پاره‌ای از مشایخ در این مقوله اکتفا کرده است؛ از جمله می‌نویسد:

کتانی گوید: اگر نیازمندی به خداوند درست شود، بی‌نیازی به سبب او نیز صحیح خواهد بود، که این دو حالاتی هستند که یکی بی دیگری کامل نیست.

مسوحی می‌گوید: فقیر کسی است که او را نعمتها غنی نمی‌سازد و محنتها به نیازمندی نمی‌کشاندش.

ابوبکر طوسی گفته است: مدتی بود که از یاران دلیل ترجیح فقر را بر سایر چیزها می‌پرسیدم و از هیچ کس جواب قانع کننده‌ای نمی‌شنیدم تا از نصر بن حمامی سؤال کردم. گفت: برای این که فقر، نخستین منزل از منازل توحید است. ▪ بدین جواب قانع شدم.

از ابن جلاء از فقر پرسیدند، خاموش ماند تا نماز گزارد و رفت ▪ بازگشت. پس گفت: خاموش نماندم مگر به سبب آن که درهمی با من بود. رفتم و خود را از مالکیّت آن فارغ ساختم. چه، از خدای شرم داشتم که دربارهٔ فقر سخن بگویم و آن درهم نزد من باشد. بعد نشست و سخن گفتن آغاز کرد.[۲۷]

شیخ احمد جام، در باب بیستم *روضة المذنبین و جنّة المشتاقین* تمثیلی می‌آورد، به خلاصهٔ این که بازرگان برای این که کسی نداند جواهر گرانبها و کالاهای ارزندهٔ او در کدام بار است و از دزدان ایمن باشد، تعبیه‌ها می‌سازد ▪ گوهر قیمتی در میان باری که به نظر نیاید و بر خر لنگی باشد می‌نهد؛ به طوری که هیچ کس به آن ظنّ نبرد. و آن روز که به سر منزل رسند و بارها بگشایند، گوهرها پدیدار و ارزش آنها آشکار خواهد شد. و بعد می‌گوید:

«ای درویشان ژنده‌پوشان ستمکشان! صبری فرا کنید، این روزی چند که در این منزل فرود

---

۲۵. مراد، فقر در اصطلاح صوفیان است.

۲۶. *اوصاف الاشراف*، تابان، ص ۲۴.

۲۷. ترجمه از: *عوارف المعارف*، ص ۴۹۴ - ۴۹۵.

آمده‌اید تا صبح سعادت قیامت سر از تاریکی شب دنیا برزند و کوس قیامت فرو کوبند و روز روز درویشان و عارفان و محبّان باشد و این رنجهای شما فرا سر آید، کاروان به منزل قیامت رسد ■ در مقام محمود سر بار شما باز کنند و تعبیه‌های ازلی از میان ژنده‌های شما بیرون کنند، ■ گوهر فقر فقرا نور خویش آشکار کند و همه خلق اوّلین و آخرین در آن عجب بمانند و گویند: این آن ژنده‌پوش بی‌قدر است که ما در آن منزل دنیا او را در سرای نگذاشتیمی و بر وی سلام نکردیمی؟! او این همه کار و بار از کجا آورد و چه داشت؟!

«آری شما همه در نمد و رکوه و پشمینه و پوستین می‌نگریستید، آن تعبیه در میان آن بود، خبر نداشتید و در جعد و قبا و ظاهر بشولیده می‌نگریستید، جمله خلق در تهمتند که چیزی هست اما می‌ندانند که از کجا می‌باید جست.»[۲۸]

ابوالمفاخر یحیی باخرزی که سیف الدین باخرزی، پیر صاحب نام، جدّ اوست، در قسمت «فصوص الآداب» از کتاب *اوراد الاحباب و فصوص الآداب* راجع به فضیلت فقر بر غنا چنین آورده است که:

«اجماع مشایخ است بر آن که فقر از غنا افضل است لکن وقتی که رضا قرین فقر باشد. چون کلید خزاین آسمان و زمین را بر رسول الله عرض کردند و گفتند بگیر آنچه خواهی و از اینچه درجهٔ توست عندالله تعالی به مقدار پر پشه‌ای کم نخواهد شدن، رسول الله فقر را اختیار کرد و جبرئیل نیز اشارت کرد به رسول که تواضع کن و فقر را اختیار کن. پس رسول خدای گفت: «أجُوعُ یَوْماً و أشبَعُ یَوْماً»، چون گرسنه شوم تضرع به تو آرم، چون سیر شوم تو را شکر و حمد گویم...

«اگر کسی گوید که رسول فرموده است: «الیَدُ العُلیا خَیْرٌ مِنَ الیَدِ السُّفلیٰ» دست بلندتر از آن دهنده است و دست سفلیٰ از آنِ گیرنده، ما جواب گوییم که دست توانگر فضیلت به آن سبب می‌یابد که آنچه در دست دارد ترك می‌کند، و دست درویش منقصت از آن جهت می‌یابد که آنچه غنی ترك می‌کند او می‌گیرد.

«و سخا و عطا که فضل دارد و در جملهٔ ادیان محمود است، دلیل است بر فضیلت فقر، که اگر ملك چیزی محمود بودی ترك آن شئ به عطا مذموم بودی...

«فقیر زاهد را اجر دوباره است و فقیر غیر زاهد را به مجرّد فقر از توانگر یکی اجر زیادت است. و در حدیث رسول (صلعم) آمده است: یَدْخُلُ فُقَراءُ اُمَّتی قَبْلَ اَغْنیائِهِم بِاَرْبَعینَ خَریفاً. و در حدیث دیگر می‌آید: یَدْخُلُ فُقَراءُ المُؤمِنینَ قَبْلَ الاَغنیاءِ بِخَمسَمائَةَ عام. تأویل این حدیث دوم آن است که فقیر زاهد به پانصد سال پیشتر از توانگر مصلح به بهشت درآید و اینها خواص فقرا باشند، و تأویل آن

۲۸. *روضة المذنبین*، ص ۱۸٤ - ۱۸۷.

حدیث اوّل آن است که عامّهٔ فقرا، به مجرّد فقر، پیش از اغنیا به چهل سال به بهشت درآیند. پس به حکم هر دو حدیث معلوم شد که اغنیا را بر فقرا فضیلتی نیست و جمیع فقرا، عوام و خواص ایشان پیشتر از اغنیا به بهشت خواهند درآمدن و جمیع اغنیا به حساب موقوف خواهند بودن و در مطالبهٔ آن که کسب از کجا کردی و خرج به چه کردی ؟»[۲۹]

اقبال لاهوری فیلسوف مسلمان و صاحب نظر در تصوف اسلامی، ضمن مثنوی خود به نام *پس چه باید کرد ای اقوام شرق* تعبیر بسیار زیبا و تازه‌ای برای «فقر» کرده است که قابل توجه است، به خصوص در مدار حیات امروز. زیرا اگر تفکر نسبت به فقر تنها از زاویهٔ گوشه‌نشینی باشد و به قطع علاقه از فعالیتهای اجتماعی منجر شود، اصولاً با مبانی تصوّف مثبت مغایرت دارد. زیرا همهٔ پیشوایان حقیقی صوفیه کار می‌کرده‌اند و خانواده تشکیل می‌داده‌اند و حتّی مشایخ بزرگی چون نجم الدّین کبری در روزهای سخت از وطن خود در برابر مغول عملاً دفاع کرده و جان بر سر این کار نهاده‌اند. ولی می‌دانیم که در قرن هشتم، این تجلّی مثبت جای خود را غالباً به کناره جویی داده است، خاصّه در شبه قارهٔ هند وطن اقبال.

این طرز تفکر، وقتی با آیاتی که برای فقرای اهل صفّه به علّت خاص و در مورد خاص نازل شده بود و آیاتی از قبیل «یا أیُّها النّاسُ أنتُمُ الفُقَراءُ اِلیٰ اللهِ و اللهُ هُوَالغَنِیُّ الحَمیدُ» وحدیث مشهور نبوی «الفَقْرُ فَخْری»[۳۰] که مقصود از همهٔ آنها احتیاج و ناتوانی بشر در برابر غنا و قدرت کاملهٔ حق است درمی‌آمیخت، از طرف راحت طلبان یا نادانان یا مغرضان به کناره جویی تعبیر می‌شد و مردم عوام چنین می‌انگاشتند که احتیاج و فقر یك نوع روش زندگانی معنوی و شاید نشانهٔ بزرگواری روح است.

این طرز تفکر خطرناك، فعّالان را به بیکارگان و انسانهای مستقل را به دست نشاندگان تبدیل می‌کرد، و این غایت آرزوی استعمارگران داخلی و خارجی بود. اقبال، بی آن که فقر را نفی کند، تعبیر جدیدی برای آن آورد. او گفت: فقر بینوا زیستن نیست، فقر به کُنجی نشستن نیست، فقر از دنیا بریدن نیست. فقر حقیقی آن است که وقتی در وجودی به کمال برسد، با نان جوین خیبر می‌گشاید.

اقبال می‌گوید: معنی حقیقی ترك دنیا، پشت پا زدن به آن نیست. ترك حقیقی یك چیز، خوار شمردن آن است، و خوار شمردن در صورت غلبه بر یك چیز مصداق پیدا می‌کند نه رها کردن آن.

---

۲۹. *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، دانشگاه تهران، ص ۱۱ - ۱۲.

۳۰. «الفَقْرُ فَخْری و به اَفْتَخِرُ، در *سفینة البحار*، طبع نجف، ج ۲، ص ۳۷۸ جزو احادیث نبوی ذکر شده، و مؤلف *اللؤلؤالمرصوع*، در ص ۵۵ به نقل از ابن تیمیه، آن را از موضوعات می‌شمرد.» (*احادیث مثنوی*، ص ۲۳.)

اسب سرکش بد رکاب را آن که سوار می‌شود و رام می‌کند خوار شمرده است، نه آن که جرئت سواری و نزدیک شدن به آن را ندارد. این دوری، نشانهٔ حقیر شمردن اسب نیست، بلکه به عکس نشانهٔ وحشت از او و اهمیّت دادن به اوست:

چیست فقر؟ ای بندگان آب و گل　　یک نگاه راه‌بین، یک زنده دل
ای که از ترک جهان گویی، مگو　　ترک این دیر کهن، تسخیر او
راکبش بودن ازو وارستن است　　از مقام آب و گل برجستن است
فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات　　بنده از تأثیر او مولا صفات
فقر کافر، خلوت دشت و در است　　فقر مؤمن، لرزهٔ بحر و بر است[۳۱]

فقیر واقعی، کسی است که همهٔ عظمتها در برابر او حقیر باشند، ولی نه در عالم خیال بلکه در صحنهٔ عمل. فقر، بی نیازی از غیر خداست. پس آدم درماندهٔ مفلوک محتاج که به همه نیازمند است، چگونه می‌تواند دم از فقر صوفیانه بزند؟ چه، هر وقت از همه بی‌نیاز باشد، به مرحلهٔ فقر واقعی رسیده است و آن وقت کسی است که فقط به خدا نیازمند است. برای چنین کسی، مرگ با سربلندی و شکوه افتخار است، نه خلوت گُزیدن و بی غیرت دین زیستن. اگر ما فقر محمّدی را عنوان می‌کنیم، باید ببینیم خود پیغمبر چه کرد و دیگر پیشوایان دین چه کردند و آن غزوات برای چه بود؟ آنگاه خواهیم دید که مجاهدت برای اِعلای کلمهٔ حق هیچ گاه با خمودگی و بندگی دیگران میسّر نیست، با ناامیدی میسر نیست، همان گونه که بی ذوق و شوق و سوز و درد میسّر نمی‌باشد.

حافظ فرماید:

اگرت سلطنت فقر ببخشند ای دل　　کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی[۳۲]

---

۳۱. پس چه *باید کرد ای اقوام شرق*، ص ۲۵ - ۲۶.

۳۲. *دیوان حافظ*، ص ۳٤٦.

فنا و بقا

فنا، در لغت به معنی نابودی، و بقا به معنی پایندگی است، و به اصطلاح صوفیان، فنا عبارت از این است که انسان خود و بندگی خویش را در برابر حق نیست انگارد و تمایلات و تمنّیات خویش را به چیزی نشمارد و همهٔ جهان و جهانیان را در قبال حق موجود نپندارد، و بقا که نتیجهٔ چنین فنایی است پایندگی است در محضر حق.

اصطلاح «فنا» و «بقا» به طوری که از *کشف‌المحجوب* هجویری برمی‌آید[1] نخستین‌بار از طرف ابوسعید احمد بن عیسی خراز بغدادی[2] (متوفی ۲۷۹) که از اصحاب ذوالنون مصری است به این معنی به کار رفته و برجای گذارده شده است و بعد، در طول زمان، تفسیرهای دیگری از این دو کلمه به عمل آمده و تقسیمات و انواعی برای آن وضع شده از قبیل «فنای ذاتی» و «صفاتی» و «افعالی» که شرح آنها خواهد آمد.

آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که رواج فلسفهٔ یونان بین صوفیان و گسترش عقیدهٔ وحدت وجود، در تفسیرات و تقسیماتی که برای کلمه قایل شده‌اند، بی تأثیر نبوده است. ابوسعید خراز، خود، فنا و بقا را چنین وصف کرده است:

«الفَناءُ فَناءُ العَبْدِ عَنْ رُؤیَةِ العُبُودِیَّةِ و البَقاءُ بَقاءُ العَبْدِ بِشاهِدِ الالٰهِیَّةِ. فنا، فنای بنده باشد از رؤیت بندگی و بقا، بقای بنده باشد به شاهد الهی. یعنی اندر کردار بندگی آفت بود و بنده به حقیقت بندگی

---

۱. *کشف المحجوب*، ص ۳۱۱.

۲. برای ملاحظهٔ شرح حال او، رك: *طبقات الصوفیه*، ص ۲۲۸؛ *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۴۶ - ۲۴۹؛ *صفة الصفوه*، ج ۲، ص ۲۴۵ - ۲۴۷؛ *طبقات شعرانی*، ج ۱، ص ۱۱۷؛ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۲۹؛ *تاریخ بغداد*، ج ۴، ص ۲۷۶ - ۲۷۸؛ *البدایه و النهایه*، ج ۱۱، ص ۵۸؛ *المنتظم*، ج ۵، ص ۱۰۵؛ *مرآة الجنان*، ج ۲، ص ۲۱۳ - ۲۱۴؛ *شذرات الذهب*، ج ۲، ص ۱۹۲ - ۱۹۳.

آنگاه رسد که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دید فعل خود فانی گردد[۳] و به دید فضل خداوند تعالی باقی تا نسبت معاملتش جمله به حق باشد نه به خود،که آنچه به بنده مقرون بود از فعل وی به‌جمله ناقص بود و آنچه از حق تعالی بدو موصول بود جمله کامل بود. پس چون بنده از متعلّقات خود فانی شود، به جمال الهیّت حق باقی گردد. و ابو یعقوب نهرجوری گوید رح: صِحّةُ العُبُودِیّةِ فی الفَناءِ و البَقاءِ، صحت بندگی کردن اندر فنا و بقاست، از آنچه تا بنده از کلّ نصیب خود تبرّا نکند شایستهٔ خدمت به اخلاص نگردد. پس تبرّا از نصیب آدمیّت فنا بود و اخلاص اندر عبودیّت بقا. ابراهیم شیبان گوید رح: عِلْمُ الفَناءِ و البَقاءِ یَدُورُ علیٰ اِخْلاص الوَحْدانیّةِ و صِحّةِ العُبُودِیّةِ و ماکانَ غَیْرَ هذا فَهُوَ المَغالیطُ و الزَّنْدَقَةُ، قاعدهٔ علم فنا و بقا بر اخلاص وحدانیّت است، یعنی چون بنده به وحدانیّت حق مقرّ آید خود را مغلوب و مقهور حکم حق بیند و مغلوب اندر غلبهٔ غالب فانی بود، و چون فنای وی بر وی درست گردد به عجز خود اقرار کند و جز بندگی او چاره‌ای نبیند، چنگ اندر درگاه رضا زند. و هر که فنا و بقا را به جز این عبارتی کند، یعنی عبارتی که فنا را فنای عین داند و بقا را بقای عین، زندقه باشد و مذهب نصاری[۴] چنان که پیش از این رفت. و صاحب کتاب گوید رح که جملهٔ اقاویل از روی معنی به یکدیگر نزدیك است، اگرچه به عبارت مختلفند. و حقیقت این جمله آن است که فنا مر بنده را از هستی خود با رؤیت جلال حق و کشف عظمت وی بود تا اندر غلبهٔ جلالش دنیا و عقبیٰ فراموش کند و احوال و مقام اندر نظر همّتش حقیر نماید، کرامات اندر روزگارش متلاشی شود، از عقل و نفس فانی گردد و از فنا نیز فانی شود اندر عین آن فنا، زبانش به حق ناطق گردد و تن خاشع و خاضع چنان که اندر ابتدای اخراج ذرّیّت از پشت آدم عم بی‌ترکیب آفات اندر حال عهد عبودیّت.»[۵]

ابونصر سراج، در تعریف فنا و بقا، می‌نویسد:

«مَعْنی الفَناءِ فَناءُ صِفَةِ النَّفْسِ و فَناءُ المَنعِ والاستِرواحِ الیٰ حالٍ وَقَعَ، و البَقاءُ بَقاءُ العَبْدِ عَلیٰ ذلِکَ و ایضاً فَناءُ هو فَناءُ رُؤیا العَبْدِ فی أفعالِهِ لأفعالِهِ بقیامِ اللهِ لَهُ فی‌ذلك. و البَقاءُ بَقاءُ رُؤیَةِ العَبْدِ بقیامِ اللهِ لَهُ فی قیامِهِ للهِ قَبْلَ قیامِهِ للهِ باللهِ.»[۶]

در جای دیگر، می‌نویسد که: بعضی از شنیدن کلام محققین راجع به فنا در اشتباه افتاده و

---

۳. تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی ... یك نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی
(*دیوان حافظ*، ص ۳۰۲.)

۴. نیز رك: *اللمع فی التصوف*، ص ۴۳۳، باب «فی ذکر مَنْ غلطَ فی فنائهم عَنْ أوصافِهِم».

۵. *کشف المحجوب*، ص ۳۱۶ - ۳۱۷.

۶. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۴۱.

پنداشته‌اند که فنای بشریّت با ترك خوردنی و آشامیدنی حاصل می‌شود و چون جسم ضعیف گردید بشریّت از آن رخت برمی‌بندد و انسان به صفات الهی موصوف می‌شود. این گونه گمراهان نتوانسته‌اند بین بشریّت و اخلاق بشریّت فرق بگذارند. چه، همان طور که رنگ سفیدی از سفید و سیاهی از سیاه نمی‌رود، بشریّت هم از انسان زایل شدنی نیست، و آنچه به سبب قدرت نور حقیقت تبدیل و تغییر می‌یابد اخلاق بشریّت است.[7]

و همین سخن را هجویری نیز دارد، آن جا که می‌گوید:

«گروهی را اندر این معنی غلط افتاده است و می‌پندارند که این فنا به معنی فقد ذات و نیست گشتن شخص است و این بقا آن که بقای حق به بنده پیوندد، و این هردو محال است.»[8]

قوله تعالی: «ما عِنْدَكُم یَنْفَدُ و ما عِنْدَ اللهِ باق.»[9]

و قوله تعالی: «كُلُّ مَنْ عَلَیْها فان. و یَبْقیٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذوالجَلالِ و الاِكْرام.»[10]

شرح تعرف، فنا و بقا را بدین گونه بیان می‌کند:

«اما به نزدیك این طایفه، فنا و بقا را معنی دیگر است: از بقا، بقای ذات چیز نخواهند بقای صفات او خواهند، و از فنا، فنای ذات چیز نخواهند فنای صفت او خواهند؛ به آن معنی که مراد از هرچیزی عین آن چیز نیست لکن معنی آن است، که چون این معنی در آن چیز موجود باشد آن چیز را نام بقا دهند، از بهر آن که مقصود از آن چیز حاصل است، وچون معنی از آن چیز معدوم گردد آن چیز را فانی خوانند از بهر فوات مقصود او. و این در تعارف ظاهر است که چون خانه ویران گردد گویند این نه آن خانه است، چون کسی پیر و ضعیف گردد گوید من نه آنم. سرای همان است و مرد همان، لکن صفات دیگر است. و خدا گفت كُلُّ مَنْ عَلَیْها فان، و این فنا نه آن باشد که عین خلق نیست گردد، لکن زنده باشند و بمیرند، تغییر صفات ایشان را فنا خوانند. معنی فنا نزدیك این طایفه آن است که حظهای او فانی گردد و او را در چیزی حظ نماند و تمیز او ساقط گردد. و معنی فانی گشتن حظوظ، آن باشد که او را به کسی انس نماند و به چیزی لذّت نماند و در او تمیز نماند میان مونس و موحش و میان مُلِذّ و مولِم و مالك و مملوك. و مثال این آن است که چند بار گذشته در صواحبات یوسف که اگر چه زنده بودند و زنده باقی باشد تا میان لذت و الم تمیز کند مغلوب گشتند

۷. ترجمه از: *اللمع*، ص ۴۲۷.

۸. *کشف المحجوب*، ص ۳۱۳.

۹. ۹۶/۱۶. تمام آیه چنین است: ما عِنْدَكُمْ یَنْفَدُ و ما عندَاللهِ باق. و لَنَجْزِیَنَّ الَّذینَ صَبَرُوا اَجْرَهُم بِاَحْسَنِ ماكانُوا یَعْمَلُونَ.

۱۰. ۲۶/۵۵ و ۲۷.

در مشاهدهٔ وصف تا صفت حیات ایشان موت گشت، که میان لذت طعام و اَلَم قطع تمیز نکردند. فَناءُ عَنِ الاَشیاءِ شُغْلاً بِمَنْ فَنِیَ بِه، فنا باشد این کس را از همه چیزها به آن که مشغول گشته باشد به آن کس که به وی فانی گشته است، یعنی محبت یا جلال یا هیبت کسی او را چنان مشغول گردانیده باشد که از هیچ چیز خبر ندارد و آن چیز نادانستن فنا باشد.

«بنده را چون حال فنا گردد، درستی آن حال آن باشد که او محفوظ باشد در آنچه حق را بر اوست، یعنی به وقت گذاردِ امر امر به جای آرد و به وقت ترک نهی منهی به جای بگذارد تا در امر و نهی هر دو موافق باشد. و چون حالش این باشد، فنای او درست است. پس چون حال بر ضد این باشد، غلبات شیطان باشد نه غلبات حق...

«آن بقا کز پس این فنا آید که یاد کردیم، آن است که چون این بنده فانی گشت از آنچه او راست، باقی گردد به آنچه حق راست. چون این بقا کز پس این فنا پدید آید درست گردد که این فنا حق بوده است و بنده در آن فنا محمود بوده است و آن فنا از غلبات حق بوده است.

«و جملهٔ فنا و بقا آن است که از حظهای خویش فانی گردد و به حظهای غیر باقی گردد، و این در عبادات و معاملات هر دو می‌آید: عبادات میان او باشد و میان حق و معاملات میان او باشد و میان خلق، و در عبادات مراد خویش نطلبد تا در حظ خویش فانی باشد لکن بزرگداشت امر حق نگرد تا به حق باقی باشد، و در معاملات به آمد خویش نجوید تا از حظ خویش فانی باشد لکن به آمد خلق نگرد تا به حظ غیر باقی باشد.

«و دیگر فنا آن است که از دیدن خلافها فانی گردد و در جنبیدن بر خلاف فانی گردد هم به فعل، یعنی نه به ظاهر خلاف کند و نه به باطن خلاف اندیشد، به ظاهر ناکردن بزرگداشت امر او را و به باطن نا اندیشیدن نظر حق را، که داند که اگر به ظاهر خلاف کنم تارک امر گردم و ترک امر بی‌ادبی است و بی‌ادبان صحبت را نشایند، و داند که اگر به باطن خلاف اندیشم سبک دارندهٔ نظر او باشم و استخفاف بی حرمتی است و بی‌حرمت قربت معرفت را نشاید. از مخالفات به این معنی فانی گردد، پس بر ضد این به موافقات باقی گردد و به ظاهر همه فعل بر موافقت آرد تعظیم امر را و به باطن همه موافقت اندیشد تعظیم حق را. و چون موافقت ظاهر به جای آورد ادب به جای آورد و هر که ادب به جای آورد صحبت را شاید. و چون به باطن موافقت به جای آورد حق و حرمت به جای آورد و هیچ خداوند حرمت را بیم قطیعت نباشد.

«و دیگر فنا آن است که از بزرگداشت غیر حق فانی گردد و به بزرگداشت حق باقی گردد، یعنی در سرّ او چندانی بزرگداشت حق پدید آید که او را فراغت شغل غیر حق نماند.

«فنای دیگر آن است که از همه چیزها غایب گردی؛ چنان که فنای موسی بود علیه‌السلام که چون خدای تعالی بر کوه تجلّی کرد موسی علیه‌السلام بی‌هوش بیفتاد و در حالت دوم از حالت اول

خبر نکرد که مرا چه بود یا چه دیدم و نه آن کس نیز که او را غایب گردانید از آن حال خبر داد، و این به دلیل می‌آرد که شاید که بنده فانی گردد از اوصاف خویش چنان که از هیچ چیز خبر ندارد و از آن معنی نیز که او را فانی گردانند هم خبر ندارد، از بهر آن که خبر داشتن صفت است، آن کس را باشد که خبر دارد تا وصفی در او قایم باشد فانی نباشد به تمامی. و نزدیك این طایفه فنا که بنده را پدید آید از تجلّی حق آید در سرّ او، و چون تجلی حق بر کوه، موسی را فانی می‌گرداند با محل پیغمبری چون دون موسی را همین تجلّی بر سر افتد و کوه در میان واسطه نباشد، چون باشد که فانی نگردد؟؟! و تجلّی با واسطه چنین می‌کند، تجلّی بی‌واسطه چگونه باشد؟!

«و عبارت دیگر است فنا را و آن آن است که فنا فانی گشتن یعنی غایب گشتن است از صفات بشریّت بر آن که بردباری افتد از نعوت الهیّت تا او را واله گرداند، و آن چنان باشد که فانی گردد از او اوصاف بشریت چنان که جهل و ظلم لقولِهِ تَعالی و حَمَلَها الانسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً.[۱۱]

«مردم را ظلوم و جهول نام نهاد، و ظلوم و جهول فعول باشد از ظلم و جهل، و فعول صیغهٔ مبالغه باشد، چنان که صفت ذات که نشاید که از او جدا گردد، چنان که خدای را صفت غفور و شکور است و از اوصاف آدمی نیز کفور و کنود است و این همه فعولند از کفران و از بخل. پس هر صفتی که آن نکوهیده است از او فانی گردد، به این معنی که علم او جهل را غلبه کند و عدل او ظلم را و شکر او کفران را. و آنچه به این ماند و این سخن به این درازی که یاد کردیم یك معنی دارد و آن است که خلقت آدمی بر صفات مذمّت است چنان که کفران و بخل و ظلم و جهل، چنان که حق تعالی او را ظلوم و جهول و کفور و کنود و هلوع و جزوع نام داد، این همه صفات مذمت است و خلقت او را اصل این است و غیر این از او موجود نیاید مگر به عنایت و توفیق الهی. چون عنایتی و توفیقی پدید آید، آن همه صفات مذمّت از او نیست گردد: به بدل کفران شکران آید و به بدل جزع صبر آید و دیگر صفات همچنین. آن صفات مذمّت رفتن از او، صفت فناست، و آن صفت محدث در او پدید آمدن، صفت بقاست. و این هنر او نیست، عنایت الهی است. و فانی گشتن از صفات بشریّت چنین باشد که معانی مذموم از او برود، و باقی گشتن به صفات الهیّت این باشد که صفات محموده در او قایم شود...

«هر کس که به مقام فنا رسد و آن فنای او در حق باشد چنان که یاد کردیم، در او وظایف حق محفوظ باشد. و معنی این سخن آن است که فنای درست آن باشد که در مشاهدهٔ حق فانی گردد. لکن شیطان را و نفس را مکر بسیار است، شاید که غلبات وسواس شیطان با غلبات هواجس بر بنده

---

۱۱. ۷۲/۳۳. تمام آیه چنین است: اِنّا عَرَضْنا الاَمانَةَ عَلیَ السَّموٰاتِ و الاَرْضِ و الجِبالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها و اَشْفَقْنَ مِنْها و حَمَلَها الانسانُ اِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً.

پدید آید و مغلوب گردد، خلق پندارند که آن مقام فناست در حق تعالی و نباشد، لکن فنا باشد از حق به خلق و فنا از خلق باید به حق نه از حق به خلق. و دلیل بر آن که فنای او از حق است به خلق آن است که از وظایف حق فرو ماند. و چون از حق فانی گشت، وظایف حق چگونه نگاه دارد. و فنای از خلق به حق دلیل آن باشد که وظایف حق نگاه دارد، یعنی آداب شریعت به جای آرد از نماز و غیر نماز؛ از بهر آن که فنا از خلق به حق رسیدن باشد، و کسی که به حق رسید مراد بیافت، و محال باشد که بی‌ادبان را به دار ملوك راه باشد و بر بساط ملوك قدم نهادن باشد، و اگر او بی‌ادب بودی خود راه نیافتی، پس راه با ادب نگاه داشتن یافتن بود، و محال باشد که چون راه یافت بی‌ادبی کند.

«جنید را گفتند که نوری در مسجد شونیزی ایستاده است از چند روز باز طعام و شراب نمی‌خورد و نمی‌چشد و می‌گوید الله الله و نمازها به وقت می‌گزارد. و این بیان و مقام معنی فناست که اگر به صفت بشریّت قایم بودی بشر را از خواب و طعام و شراب چاره نباشد. و چون او بی این همه بقا یافت، درست گشت که از معنی بشریّت فانی گشته بود. آن که به زبانش می‌رفت که الله الله دلیل آن بود که فنایش به حق بود، از بهر آن که هر کس که چیزی بر او غالب گردد از شادی یا از غم یا از بیم یا مغلوب العقل گردد، در حال زوال عقل بر زبانش همه آن چیز رود، چنان که مست که در مستی همه آن چیز گوید که به هشیاری در سر دارد، چنان‌که دیوانه که بر زبانش همه ذکر آن چیز گذرد که به سبب آن دیوانه گشته باشد. پس چون نوری را رَحِمَهُ‌اللهُ تعالی تعظیم حق یا جلال حق یا هیبت حق یا محبت حق یا شوق حق یا خوف حق فانی گردانیده بود، بر زبانش همه ذکر الله می‌رفت. اگر فناش به غیر حق بودی، نام الله بر زبانش نرفتی، و اگر فناش درست نبودی، بی‌خواب و بی‌طعام و بی‌شراب بقا نیافتی.

«گروهی از آن کسانی که نزدیك جنید حاضر بودند گفتند او هشیار است و فانی نیست؛ از بهر آن‌که اوقات نماز می‌داند و ادب نماز به جای آوردن می‌داند، و این تکلیف است نه فنا، که فانی از هیچ چیز خبر ندارد. پس جنید جواب ایشان باز داد و گفت نه چنین است که شما می‌گویید، که واجدان محفوظ باشند پیش خدا در وجد خویش و به این وجد خویش مقام فنا می‌خواهد که فنا از او پدید می‌آید. پس جنید در جواب چنین می‌گوید که چون وجد به حق تعالی درست باشد، این بنده محفوظ باشد بر ادب به جای آوردن و محفوظ باشد از بی‌ادبی کردن.»[۱۲]

تذکرة الاولیاء نیز این واقعه را نقل کرده و متمّمی بر آن افزوده است بدین شرح:

«... پس جنید پیش نوری آمد و گفت یا ابوالحسین، اگر دانی که با او خروش سود می‌دارد تا من نیز در خروش آیم، و اگر دانی که رضا به، تسلیم کن تا دلت فارغ شود. نوری د رحال از خروش

۱۲. *شرح تعرف*، ج ٤، ص ۸۲ - ۱۱٦.

باز ایستاد و گفت نیکو معلما که تویی ما را.»

هم در ذکر ابوالحسین نوری آورده است:

«نقل است که جنید یك روز پیش نوری شد. نوری در پیش جنید به تظلم در خاك افتاد و گفت حرب من سخت شده است و طاقتم نماند، سی سال است که چون او پدید می‌آید من گم می‌شوم و چون من پدید می‌آیم او غایب می‌شود و حضور او در غیبت من است، هر چند زاری می‌کنم می‌گوید یا من باشم یا تو. جنید اصحاب را گفت بنگرید کسی را که درمانده و ممتحن و متحیّر حق تعالی است. پس جنید گفت: چنان باید که اگر پرده شود به تو و اگر آشکارا شود به تو، تو، تو نباشی و خود همه او بود.»[۱۳]

هجویری، در این باره، ضمن بحث در مذهب سیّاریه و جمع و تفرقه، می‌نویسد که:

«خصوصیت حق تعالی بنده را جمع باشد و عبودیّت بنده وی را تفرقه، و این از آن جدا نیست، از آنچه نشان خصوصیت، حفظ عبودیت است. چون مدعی اندر معاملات به معاملات قایم نباشد، اندر دعوی خود کاذب بود. پس روا بود که ثقل مجاهدت و رنج کلفت اندر گزارد حق مجاهدت و تکلیف از بنده برخیزد. و روا نباشد که عین مجاهدت و تکلیف برخیزد اندر عین جمع جز به عذری واضح، که آن اندر حکم شریعت عام باشد. و من این را بیان کنم تا تو را بهتر معلوم گردد. بدان که جمع بر دو گونه باشد: یکی جمع سلامت گویند و دیگر را جمع تکسیر. جمع سلامت آن بود که حق تعالی اندر غلبهٔ حال و قوت وجد و قلق شوق که پدیدار آید، حق تعالی حافظ بنده باشد و امر بر ظاهر وی می‌راند و وی را گزاردن آن نگاه می‌دارد و وی را به مجاهدت می‌آراید، چنان که سهل بن عبدالله و ابو حفص حداد و ابوالعباس سیّاری صاحب مذهب و بایزید بسطامی و ابو بکر شبلی و ابوالحسن حصری و جماعتی دیگر رِضوانُ اللهِ عَلَیهِم أجمَعین پیوسته مغلوب بودندی تا وقت نماز اندر آمدی، آنگاه به حال خود باز آمدندی. و چون نماز بکردندی، باز مغلوب گشتندی، از آنچه تا در محل تفرقه باشی تو باشی امر می‌گزاری، و چون وی تو را جذب کند وی به امر خود اولی‌تر، که بر تو نگاه می‌دارد هر دو معنی را، یکی تا نشان بندگی تو برنخیزد و دیگر تا به حکم وعده قیام کند که من هرگز شریعت محمد را منسوخ نخواهم کرد.

«جمع تکسیر، آن بود که بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد. پس یکی از این معذور بود و یکی مشکور، و آن که مشکور بود روزگارش عظیم با نور بود و قوی‌تر از آن باشد که معذور بود.»[۱۴]

۱۳. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ۴۱.

۱۴. *کشف المحجوب*، ص ۳۳۰ - ۳۳۱.

خلاصه آن که قدرت و عدم قدرت بر انجام دادن فرایض و محو و اثبات و مستی و هوشیاری، به عنایات ربانی باز بسته است؛ آن چنان که مولوی فرماید:

این همه گفتیم لیك اندر بسیچ / بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق / گر ملك باشد سیاهستش ورق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا / با تو یاد هیچ کس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای / تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای[۱۵]

استاد قشیری، دربارهٔ فنا و بقا، می‌نویسد که:

«أشارَ القَوْمُ بالفَناءِ إلیٰ سقوطِ الاَوصافِ المَذْمُومَةِ و أشاروا بالبَقاءِ الیٰ قیامِ الأوصافِ المَحمُودَةِ بِهِ... یُقالُ فَنِیَ عَنْ سوءِ الخُلْقِ. فاذا فَنِیَ عَنْ سُوءِ الخُلْقِ بَقِیَ بالفُتُوَّةِ و الصِّدْقِ. و مَنْ شاهَدَ جَرَیانَ القُدْرَةِ فی تَصاریفِ الاَحکامِ. یُقالُ فَنِیَ عَنْ حِسْبانِ الحِدْثانِ مِنَ الخَلْقِ. فاذا فَنِیَ عَنْ تَوَهُّمِ الآثارِ مِنَ الأغیارِ بَقِیَ بصفاتِ الحَقِّ و مَنِ استَولیٰ عَلَیهِ سُلطانُ الحَقیقةِ حَتّیٰ لَمْ یَشْهَدْ مِنَ الاَغیارِ لا عَیْناً و لا أثراً و لا رَسْماً و لا طَلَلاً یُقالُ أنَّهُ فَنِیَ عَنِ الخَلْقِ و بَقِیَ بالحَقِّ. فَفَناءُ العَبْدِ عَن أفعالِهِ الذَّمیمَةِ و أحوالِهِ الخَسیسةِ بعدمِ هذهِ الأفعالِ و فَناؤُهُ عَنْ نَفْسِهِ و عَنِ الخَلْقِ بزَوالِ إحساسِهِ بنفسِهِ و بِهِم...

«فالاَوَّلُ فَناءُ عَنْ نفسِهِ و صفاتِهِ ببقائِهِ بصفاتِ الحَقِّ ثمَّ فناؤُهُ عَن صفاتِ الحَقِّ بشهودِهِ الحَقِّ ثمَّ فناؤُهُ عَنْ شُهُودِ فَنائِهِ باستِهلاکِهِ فی وجُودِ الحَقِّ.»[۱۶]

احمد غزالی می‌گوید که:

«گاه روح عشق را چون زمین بود تا شجرة العشق از او برروید، گاه چون ذات بود صفت را تابد و قایم شود، گاه چون انباز بود در خانه تا به قیام او نیز نوبت نگاه دارد، گاه او ذات بود و روح صفت تا قیام روح بدو بود. اما این را هر کس فهم نکند که این از عالم اثبات دوم است که بعد المحو بود و اهل اثبات قبل المحو را کژ نماید...

«خود را به خودِ خود بودن دیگر است و خود را به معشوق خود بودن دیگر. خود را به خودِ خود بودن خامی بدایت عشق است، چون در راه پختگی خود را نبود و از خود برسد این جا بود که فنا قبلهٔ بقا آید و مرد محرم شود به طواف کعبهٔ قدس و از سرحد فنا به خطهٔ بقا نقل کند، و این در علم نگنجد الاّ از راه مثال.

۱۵. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۱۴.

۱۶. رسالهٔ قشیریه، ص ۳۹ - ۴۰.

تا جام جهان نمای بر دست من است · از روی خرد چرخ برین پست من است
تا کعبهٔ نیست قبلهٔ هست من است · هشیارترین خلق جهان مست من است

«تا به خود خود بود، احکام فراق و وصال و رد و قبول و قبض و بسط و اندوه و شادی را در او مدخل بود و او اسیر وقت بود. چون وقت بر او درآید، تا وقت چه حکم دارد او را به رنگ خود بکند، و حکم وارد وقت را بود و در راه فنا از خود این احکام محو افتد و این اضداد برخیزد، زیرا که محلش بی طمع و علت است. چون از او در خود با خود آید راه به خود از او بود و بر او بود. چون راهش به خود از او بود و بر او بود، احکام فراق و وصال این جا چه کند و قبول و رد این جا چون بود، اندوه و شادی و قبض و بسط گرد سراپردهٔ دولت و جناب عزّت او کی گردد.»[۱۷]

خواجه عبدالله انصاری، در آغاز «رسالهٔ دل و جان» می‌نویسد که:

«چنین گوید مؤلف این رساله ندیم حضرت باری خواجه عبدالله انصاری که دل از جان پرسید که اول این کار چیست و آخر این کار چیست و ثمرهٔ این کار چیست؟

«جان جواب داد که اول این کار فناست و آخر این کار بقاست و ثمرهٔ این کار وفاست. دل پرسید که فنا چیست و وفا چیست و بقا چیست؟

«جان جواب داد که فنا از خودی خود رستن است و وفا عهد دوست را میان بستن است و بقا به حق پیوستن است.»[۱۸]

«اگر بقا می‌خواهی در فناست و اگر باقی می‌خواهی خداست.»[۱۹]

«الفَناءُ أنْ یَفْنَیٰ عَنِ الحُظُوظِ فَلا یَکونَ لَهُ فی شیءٍ حَظٌ بَلْ یَفْنَی عَنِ الأشیاءِ کُلّها شُغلاً بِمَنْ فَنِیَ فیهِ. و البَقاءُ یَعْقُبُهُ و هوَ أنْ یَفْنَی عَمّا لَهُ و یَبْقیٰ بِما للهِ تَعالیٰ...

«الفَناءُ هوَ التّلاشِی بالحَقّ و البَقاءُ هوَ الحُضُورُ معَ الحَقّ.»[۲۰]

بلبل با درخت گل، گوید چیست در دلت؟ · این دم در میان بنه نیست کسی توی و ما
گوید تا تو با توی هیچ مدار این طمع · جهد نمای تا بری رخت توی از این سرا[۲۱]

---

۱۷. سوانح، صص ٤ و ١٤ - ١٥.

۱۸. *رسائل خواجه عبدالله انصاری*، ص ۲.

۱۹. همان، ص ۱۷۹.

۲۰ *عوارف المعارف*، ج ٤، ص ۳۰۰ - ۳۰۲.

۲۱. *کلیات شمس*، ج ۱، ص ۳۵.

خواجه نصیرالدین طوسی، در باب ششم کتاب خود، راجع به فنا، چنین می‌نویسد:

«قالَ اللهُ تَعالیٰ کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ اِلاّ وَجْهَهُ.[۲۲] در وحدت، سالك و سلوك و سیر و مقصد و طلب و طالب و مطلوب نباشد. کلُّ شَیءٍ هالِکٌ اِلاّ وَجْهَهُ، و اثبات این سخن و بیان هم نباشد و اثبات و نفی متقابلانند و دویی مبدأ کثرت است، آن جا نفی و اثبات نباشد و نفی نفـی و اثبات اثبات هم نباشـد و نفی اثبات و اثبات نفی هم نباشـد، و این را فنا خـوانند که معـاد خلق با فنا باشـد همچنان که مبدأ ایشان از عدم بود کَمَا بَدَأَکُم تَعُودُونَ[۲۳] و معنی فنا را حدی با کثرت است، کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ و یَبْقی وَجْهُ رَبِّكَ ذوالجَلالِ و الاکرامِ[۲٤] فنا به این معنی هم نباشد، هر چه در وهم آید و هر چه عقـل بدان رسد جمله منتفی گردد اِلَیْهِ یُرْجَعُ الاَمْرُ کُلُّهُ.»[۲۵]

شیخ عطار نیز در واقعهٔ رسیدن سی مرغ به سیمرغ و فنا و بقای بعد از فنا چنین سروده است:

جان آن مرغان ز تشویر و حیا — شد فنای محض و تن شد توتیا
چون شدند از کل کل پاك آن همه — یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سر بندهٔ نوجان شدند — باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و ناکردهٔ دیرینه‌شان — پاك گشت و محو شد از سینه‌شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت — جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان — چهرهٔ سیمرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند این سی مرغ زود — بی شك این سی مرغ آن سیمرغ بود
محو او گشتند آخر بر دوام — سایه در خورشید گم شد والسلام
بعد از آن مرغان فانی را به ناز — بی فنای کل خود دارند باز
چون همه با خویش بی خویش آمدند — در بقا بعدالفنا پیش آمدند
نیست هرگز گر نو است و گر کهن — زین فنا و زان بقا کس را سخن
همچنان کور است دوری از نظر — شرح او دور است از وصف و خبر

---

۲۲. ۸۸/۲۸. تمام آیه چنین است: و لا تَدْعُ مَعَ اللهِ اِلٰهاً آخَرَ لا اِلٰهَ اِلاّ هوَ کُلُّ شیءٍ هالِکٌ اِلاّ وَجْهَهُ لَهُ الحُکْمُ و اِلَیْهِ تُرْجَعُونَ.

۲۳. ۲۹/۷. تمام آیه چنین است: قُلْ اَمَرَ رَبّی بالقِسطِ و اَقیموا وُجُوهَکُم عِندَ کُلِّ مَسْجِدٍ و ادْعُوهُ مُخلِصینَ لَهُ الدّینَ کما بَدَأَکُمْ تَعُودُونَ.

۲٤. ۲٦/۵۵ و ۲۷.

۲۵. *اوصاف الاشراف*، ص ٦۸.

لیک از راه مثال اصحابنا شرح جستند از بقا بعد الفنا
آن کجا این جا توان پرداختن نو کتابی باید آن را ساختن[۲۶]

مرحوم دکتر غنی، معانی مختلفهٔ فنا را بدین نحو طبقه‌بندی و خلاصه کرده است و خود می‌نویسد:

«اصطلاح «فنا» بر اطوار و وجه‌ها و معانی مختلفه اطلاق می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

«۱. تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوسها و میلها و اراده‌ها و تعیّنات شخصی. مولانای رومی، در مجلد اول مثنوی، در حکایت «آمدن رسول قیصر روم به نزد عمر به رسالت» می‌گوید:

هر که را هست از هوسها جان پاك زود بیند حضرت و ایوان پاك
چون محمد پاك شد از نار و دود هر کجا رو کرد وجه الله بود
هر که را باشد ز سینه فتح باب او ز هر ذره ببیند آفتاب

«۲. بی خودی و عدم استشعار به وجود خویش. به عبارت اخری، بی خبری ذهن از تمام موجودات و مدرَکات حسی و اعمال و افکار و احساسات حتی از هستی خود به واسطهٔ جمع شدن همهٔ قوای نفسی در خدا، یعنی استغراق در مشاهدهٔ صفات الوهیّت.

«مولانای رومی، در مجلد اول مثنوی، در قصهٔ پیر چنگی، می‌گوید:

هست هشیاری زیاد مامَضَی ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتشی برزن به هر دو تا به کی پر گره باشی از این هر دو چو نی
تا گره با نی بود همراز نیست همنشین آن لب و آواز نیست
راه فانی گشته راهی دیگر است زان که هشیاری گناهی دیگر است
حال و قالی از ورای حال و قال غرقه گشته در جمال ذوالجلال

«شیخ عطار، در *تذکرة الاولیاء*، در شرح حال با یزید بسطامی نوشته: و در استغراق چنان بود که مریدی داشت که بیست سال بود تا از وی جدا نشده بود، هر روز که شیخ او را خواندی گفتی ای پسر نام تو چیست؟ روزی مرید گفت: ای شیخ مرا افسوس می‌کنی، بیست سال است تا در خدمت تو می‌باشم و هر روز نام من می‌پرسی؟! شیخ گفت: ای پسر استهزا نمی‌کنم، لکن نام او آمده است و همهٔ نامها از دل من برده، نام تو یاد می‌گیرم و باز فراموش می‌کنم.

۲۶. *منطق الطیر*، ص ۳۰۰ - ۳۰۳.

«۳. وقفه یافتن و از کار بازماندن عقل شعوری. و مقصود از عقل شعوری، اعمال و حالات ذهنی است که شخص مستشیربه آن است و از خود و وجود آن اعمال و حالات ذهنی با خبر است.

«عالی‌ترین مرتبهٔ فنا، وقتی است که طالب این را هم نداند که به مقام فنا واصل شده، یعنی شعور به حال فنا هم از میان برود، و این حال است که صوفیه «فَناءُ الفَناءِ» می‌نامند. در این مقام، صوفی محو در مشاهدهٔ «ذات الوهیّت» است، و این مرحله‌ای از فنای کامل است که عارف را مستعدّ «بقا» و «دوام» در خدا قرار می‌دهد.

«مرحلهٔ اول که عبارت از انسلاخ از صفات ذمیمهٔ بدنی و محو تعیُّنات و عدم استشعار به حالات عقلی و بی خبری از خویش و بی خودی است، شبیه به «نیروانای[27] بودایی» است.

«این حال انسلاخ از صفات ذمیمه توأم است با تحلّی به صفات حسنه، به این معنی که اخلاق حسنه و حالات پسندیده جانشین اخلاق و صفات ناپسند می‌گردد. به اصطلاح خود عرفا این مقام «مرحلهٔ تخلیه از رذایل و تحلیه به فضایل» است.

«البته هیچ کس نمی‌تواند به مقام کامل اخلاق برسد، یعنی احدی قادر نیست که به کلی از خود منسلخ شود و همهٔ تعیّنات شخصی را محو کند. با وجود این، به واسطهٔ افاضهٔ پرتوی از جمال الهی به قلب عارف، تغییر بزرگی در او حاصل می‌شود. در حالی که مقام فنا عبارت از محو کامل تعیّنات است، مقام «فَناءُ الفَناء» عبارت از مقام کامل اشراق است.

---

۲۷. نیروانا (Nirvana) لغت سانسکریت است که شوپنهاور فیلسوف المان به همان معنی اصلی هندی وارد زبانهای اروپایی ساخت. «نیروانا» به معنی «خاموش ساختن» و «از میان بردن» و «فنا» است و در اصطلاح بودا به معنی مرگ به اراده است، یعنی پشت پا زدن به اضغاث احلامی که حیات و حس نامیده می‌شود و به اشتباه سعادت می‌شمریم و در پی آن دوانیم. (رجوع شود به:

Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Par André Lalande.)

بودا، چهار حقیقت بزرگ تعلیم می‌داد: اول آن که رنج ملازم زندگی و غیر منفک از آن است، و این حقیقت از راه تسلسل علل و معلولاتی که در عالم وجود حکمفرماست ثابت می‌گردد. دوم آن که علت رنج و درد میل است، هر خواستنی همراه با ترس و دغدغه و بدبختی است. سوم آن که برای از میان بردن رنج و درد باید به این شبح موهومی که حیات نامیده می‌شود و به میل و خواهش نفس که منبع همهٔ بدبختیهاست پشت پا زد و از راه نیروانا یعنی فنا و مرگ به اراده، حیات لغزنده و متغیر را به حیات ثابت و غیر متغیری مبدل ساخت. چهارم آن که راه وصول به نیروانا، زهد کامل و فرو نشاندن هر میل و خواهش است. اساس اخلاقی که بودا تعلیم می‌دهد این است که باید از خود جدا شد و خود را رها ساخت، یعنی از خود گذشت و هر خواستنی را در خود محو کرد. (ذیل *تاریخ تصوف*، ص ۱٦۱ - ۱٦۲.)

«مقام بعد از فَناءُ الفَناء، مقام «بقای به حق» است و عبارت است از مشاهدهٔ ذات الهی.»[۲۸]

قطب الدّین عبّادی، در پاسخ بدین سؤال که فنا و بقا چیست؟ می‌نویسد:

«بدان که حقیقت فنا، برسیدن رونده است در خویشتن، چنان که از وی هیچ اوصاف حیوانی و نعوت بشری و اخلاق شیطانی بنماند، یك باره در وی منعدم گردد و عرق و بیخ و اصل و شاخه‌های او فانی شود که در او هیچ وصف از اوصاف مذمومه پیدا نتواند آمدن و از وی حرکات بنماند در چیزها که نشاید، همچنان که در آخر الزّمان به نفخهٔ صور اسرافیل، جمله اجزای عالم فانی شود، باید که به یك لمحهٔ نور ذوالجلال جملهٔ زواید و لواحق آدمی فانی شود تا چنان که در نهایت، صانع ماند و بس، در صفت رونده نیز محبّت الهی ماند و بس،... و بقای اصلی در فنای کلّی نهاده‌اند، جز وی محو می‌شود از خلیقت، و جز وی مثبت می‌گردد در حقیقت. چون یك باره فانی شود، به کلّی با حق باقی شود.»[۲۹]

خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین* ضمن اشاره به معنی فنا، می‌نویسد:

«هوَ اضْمِحلالُ مادونَ الحَقِّ عِلماً، ثمَّ جَحْداً، ثمَّ حَقّاً. و هوَ عَلیٰ ثَلاثِ دَرَجاتٍ:

«الدَّرَجَةُ الاولیٰ: فَناءُ المَعرفةِ فی المَعروفِ و هو الفَناءُ عِلماً. و فَناءُ العِیانِ فی المعایِنِ و هو الفَناءُ جَحْداً. و فَناءُ الطَّلَبِ فی الوجودِ و هو الفَناءُ حَقّاً.

«الدَّرَجَةُ الثّانیةُ: فَناءُ شُهُودِ الطَّلَبِ لاسقاطِهِ، و فناءُ شُهُودِ المعرفَةِ لاسقاطِها و فناءُ شهودِ العِیانِ لاسقاطِهِ.

«الدَّرَجَةُ الثّالثةُ: الفناءُ عَن شهودِ الفَناءِ و هو الفَناءُ حَقّاً شائماً بَرقَ العینِ، راکِباً بحرَ الجَمعِ، سالِکاً سبیلَ البَقاءِ.»[۳۰]

«البَقاءُ: اِسمٌ لِما بَقیَ قائماً بعد فَناءِ الشَّواهِدِ و سُقُوطِها. و هوَ علیٰ ثَلاثِ دَرَجاتٍ: بقاءِ المَعلومِ بعدَ سقوطِ العِلمِ عیناً لا عِلماً، و بقاءِ المَشهودِ بعدَ سقوطِ الشهودِ وجوداً لا نعتاً، و بقاءِ ما لَمْ یَزَلْ حَقّاً باسقاطِ ما لَمْ یَکُنْ مَحوَاً.»[۳۱]

البته ابن قیم جوزیه، چنان که رسم اوست، مقداری از سخنان پیر هرات را به دیدهٔ انکار می‌نگرد و رد می‌کند، که چون از سر تعصب و عناد است، از نقل آنها خودداری شد و خواهنده می‌تواند به *مدارج السّالکین* رجوع نماید.

---

۲۸. *تاریخ تصوف*، ص ۳۷۱ - ۳۷۷.

۲۹. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

۳۰. *مدارج السالکین*، ج ۱، ص ۱٤۸؛ ج ۳، ص ۳٦۸ - ۳۷۷.

۳۱. همان، ج ۳، ص ۳۸٤ - ۳۸۵.

آقای آشتیانی در شرح مقدمهٔ قیصری، راجع به فنا، می‌نویسد:

«فنا در توحید که متصوفه برآنند، یك نوع از انسلاخ وجودی است. این حال از برای کسانی ثابت است که در همین نشئه، قیامت را شهود نمایند و جبال هویّت آنها مندكّ و ذوات و صفات آنها متبدّل و به اخلاق حق متخلّق شده باشد و حق سمع و بصر آنها بگردد و به واسطهٔ فنای در حق و تخلّق به اخلاق الله متصرّف در وجود باشند و به واسطهٔ سعهٔ وجودی، جانب حق و خلق را نگاه دارند. درك مقام فنا در توحید و شهود این مقام به حسب وجدان، از برای کسانی که به این مقام نرسیده‌اند، امکان ندارد. وجود سالك تا محو در توحید نشود، حقیقت این مقام را درك نمی‌نماید، چون بقای انیّت وجود سالك مانع از شهود چنین مقامی است...

«منشأ حصول فنای ذاتی و فنای وجود مجازی سالك در وجود حقیقی حق، تجلّی ذاتی حق است. این اتّحاد، اتّحاد دو موجود متحصّل بالفعل با یکدیگر نمی‌باشد، چون اتحاد اثنین محال است. این اتحاد، فنای فرع در اصل است. حقیقت حق، اصل و وجود منبسط، ظهور این اصل و وجودات مقیّد، فروع و شعب ظهور این اصلند و هر اصلی متحد با فرع خود می‌باشد...

«فلاسفهٔ اسلام، به واسطهٔ نرسیدن به معنی کامل این اتّحاد، اتّحاد نفس را با عقل فعّال انکار کرده‌اند، اتحاد عاقل و معقول را هم که با این اتّحاد از حیث حکم واحد است نیز منکر شده‌اند...

«انتقال مادهٔ جوهری و تحوّلات ان به صورتهای مختلف از جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی و اشتداد وجودات خاصه که ملازم با فنا و دثور و زوال و خلع و لبس است، بهترین شاهد بر امکان تبدّل صفات بشری به صفات حقّی است. اتّحاد عبد با حق و فنای وجه خلقی در وجه حقّی صرف التفات ادراکی و استغراق علمی نیست (آن گونه که شیخ اشراق و پیروان او پنداشته‌اند.) این اتّحاد، نظیر انعدام تعیُن قطرات در مقام اتّصال به دریا می‌باشد. و مثل اختفای انوار کواکب در مقام تجلّی و ظهور و اشراق شمس هم نمی‌باشد، کما این که برخی از متصوّفه، از جمله مصنّف، گمان کرده‌اند این اتّحاد به معنی حلول هم نیست و از مصادیق اتّحاد بین دو هویّت مستقل هم نمی‌باشد، بلکه این اتّحاد عبارت است از اضمحلال و فنای کثرات اعتباریّه در وجود حقیقی و اتّحاد فروع و اشعّات و ظلال است در مقام اصل وجود شمس حقیقی عالم وجود و ایجاد و حقیقت حق کامل و مطلق و حاکم حقیقی علی الاطلاق که در کمال عزّ خود مستغرق است و حقایق امکانیّه بدون رفض تعیّنات به آن مقام راهی ندارند.»[۳۲]

عزالدین محمود کاشانی، در باب فنا و بقا، چنین می‌نویسد:

«فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله، و بقا عبارت است از بدایت سیر فی‌الله. چه، سیر الی

۳۲. شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۵۸۳ - ۵۸۵.

الله وقتی منتهی شود که بادیهٔ وجود را به قدم صدق یکبارگی قطع کند، و سیر فی‌الله آنگـاه محقّـق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجودی و ذاتی مطهّر از لوث حـدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اتّصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقّی می‌کند...

«و فنا دو نوع است: فنای ظاهر و فنای باطن. فنای ظاهر فنای افعال است، ▪ این نتیجـهٔ تجلّی افعال الهی است، و صاحب این فنا چنان مستغرق بحر افعال الهی شود که نه خـود را و نه غیر را از مکوّنات هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند و اثبات نکند الاّ فعل و ارادت ▪ اختیار حق سبحانه، ▪ چنان مسلوب الاختیار گردد که به خودش اختیار هیچ فعـل نماند و در هیچ کار خـوض نکند و از مشـاهدهٔ مجرد فعل الهی بی‌شایبهٔ فعل غیر لذت می‌یابد.

«و اما فنای باطن، فنای صفات است و فنای ذات. و صـاحب این حـال گاه در مکـاشفهٔ صـفات قدیمه غرق فنای صفات خـود بود و گاه در مشـاهدهٔ آثار عظمت ذات قـدیم غرق فنای ذات خـود، تا چنان وجود حق بر او غالب و مستولی شود که باطن او از جملهٔ وساوس و هواجس فانی گردد.

«و فنای ظاهر نصیبهٔ ارباب قلوب و اصحاب احوال است و فنای باطـن خـاصهٔ احـرار که از رقّ تصرّف احوال آزاد شده باشند ▪ از تحت حجاب قلب بیرون رفته و از صـحبت قلب به صـحبت مقلّب قلب پیوسته.»[۳۳]

عبدالرحمن جامی، در لایحهٔ نهم از *لوایح* سی ▪ چهارگانهٔ خویش، از فنا چنین عبارت می‌کند:

«فنا عبارت از آن است که به واسطهٔ استیلای ظهور هستی حق بر باطـن، به ماسـوای او شـعور نماند، و فنای فنا آن که به آن بی شعوری هم شعور نماند. ▪ پوشیده نباشـد که فنای فنا در فنا مندرج است. زیرا که صاحب فنا را اگر به فنای خود شعور باشد، صاحب فنا نباشد، به جهت آن که صفت فنا موصوف آن از قبیل ماسوای حقّند سبحانه و تعالی. پس شعور به آن، منافی فنا باشد.

زین سان که فنای خویشتن می‌خواهی — از خرمن هستیت جوی کی کاهی
تا یك سر مو ز خویشتن آگاهی — گردم زنی از راه فنا گمراهی.»[۳۴]

حافظ راست:

در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی — ره بپرسیم مگر پی به مهمات بریم[۳۵]

▪

در ره عشق از آن سوی فنا صد خطر است — تا نگویی که چو عمرم به سر آمد رستم[۳۶]

۳۳. *مصباح الهدایه*، ص ٤٢٦ - ٤٢٩.
۳٤. *لوایح جامی*، لکهنو، ص ۸.
۳۵. *دیوان حافظ*، ص ۲۵۸.
۳٦. همان، ص ۲۱٤.

قرب و بُعد، نزدیکی دل به خدا یا دوری آن

قرب، در لغت، به معنی نزدیك بودن است، و نزد صوفیان قرب نزدیکی دل به خداوند است از راه صفای آن و اختصاص یافتنش به محبت حق، و بُعد عکس آن است. آیاتی دربارهٔ قرب شاهد آورده‌اند که از جملهٔ آنهاست:

قال الله تعالی:

«و اذا سَأَلَكَ عِبادِی عَنّی فَاِنّی قَریبٌ اُجیبُ دَعْوَةَ الدّاعِ اِذا دَعانِ فَلْیَسْتَجیبُوا لی و لیُؤْمِنوا بی لَعَلَّهُم یَرْشُدُونَ.»[1]

«و لَقَدْ خَلَقْنا الانسانَ و نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ و نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِیدِ.»[2]

«و نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْکُم و لٰکِنْ لا تُبْصِرُونَ.»[3]

صاحب *اللمع*، در باب قرب، می‌نویسد:

«و حالُ القُرْبِ لِعَبْدٍ شاهَدَ بِقَلْبِهِ قُرْبَ‌الله مِنْهُ فَتَقَرَّبَ اِلیٰ اللهِ تعالیٰ بطاعَتِهِ و جَمَعَ هَمَّهُ بینَ یَدَیِ اللهِ تعالیٰ بدَوامِ ذِکْرِهِ فی عَلانیَتِهِ و سِرِّهِ.»[4]

مرحوم دکتر غنی، در بیان درجات اهل قرب، به ترجمه از *اللمع* چنین آورده است:

«و اهل قرب بر سه حالند:

«اول: متقربون به خدا به انواع طاعات برای آن‌که می‌دانند خدا عالم است و نزدیك آنهاست و قادر بر آنهاست.

---

۱. ۱۸۶/۲.

۲. ۱۶/۵۰.

۳. ۸۵/۵۶.

۴. *اللمع فی التصوف*، ص ۵۶.

«دوم: حال متحققین در قرب که به هر چه نگاه می‌کنند خدا را نزدیک‌تر به آن چیز می‌بینند تا خود را.

«سوم: حال بزرگان و اهل نهایات است که باید از مرحلهٔ مبتدیان بگذرند و به طوری فانی شوند که قرب خود را نبینند یعنی خود حال قرب فراموش شود و بنده از بی‌خودی نداند که در حال قرب است.[۵]

«حاصل آن که قرب عبارت است از زوال حس و اضمحلال نفس و به‌طوری که مولانا جلال‌الدین رومی می‌گوید این قرب، قرب مکان یا زمان نیست:

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست از معراج یونس اجتبا
آنِ من بالا و آنِ او به شیب	ز آن که قرب حق برون است از حسیب
قرب نز پایین به بالا جستن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالای است و زیر	نیست را نی زود و نه دور و نه دیر
کارگاه صنع حق در نیستی است	غرهٔ هستی! چه دانی نیست چیست
حاصل اشکست ایشان ای کیا	می‌نماند هیچ با اشکست ما
آن چنان شادند در ذل و تلف	همچو ما در وقت اقبال و شرف
برگ بی‌برگی همه اقطاع اوست	فقر و خواریش افتخار است و علوست

«و نیز در دفتر سوم در حکایت «رسیدن خواجه و قومش به سوی ده و ناشناخت آوردن روستایی خواجه و قومش را» می‌گوید:

تو توهّم می‌کنی از قرب حق	که طبق گر دور نبود از طبق
آن نمی‌بینی که قرب اولیا	صد کرامت دارد و کار و کیا
آهن از داود مومی می‌شود	موم در دستت چو آهن می‌بود
قرب خلق و رزق بر جمله است عام	قرب وحی عشق دارند این کرام
قرب بر انواع باشد ای پدر	می‌زند خورشید بر کهسار و زر
لیك قربی هست با زر شید را	که از آن آگه نباشد بید را
شاخ خشك و تر قریب آفتاب	آفتاب از هر دو کی دارد حجاب

---

۵. پایان ترجمه از عبارت *اللمع*.

لیك کو آن قربت شاخ طری / که ثمار پخته از وی می‌خوری
شاخ خشك از قربت آن آفتاب / غیر زوتر خشك گشتن گو بیاب

«همچنین در دفتر چهارم «در بیان آن که خلق دوزخ گرسنگان و نالانند از حق خواهان که روزیهای ما را فربه کن و به ما برسان» می‌گوید که نزدیکی خداوند به انسان مثل نزدیکی جان و خرد انسان است به او که از غایت نزدیکی احساس نمی‌شود:

چون خرد با توست مشرف بر تنت / گر چه زو قاصر بود این دیدنت
نیست قاصر دیدن آن ای فلان / از سکون و جنبشت در امتحان
چه عجب گر خالق این قوم نیز / با تو باشد چون نه‌ای تو مستجیز
قرب بی چون است عقلت را به تو / نیست از پیش و پس و سفل و علو
قرب بی چون چون نباشد شاه را / که نیابد بحث عقل آن راه را
نیست آن‌جنبش که‌دراصبع توراست / پیش اصبع یا پسش یا چپ، و راست
وقت خواب و مرگ از وی می‌رود / وقت بیداری قرینش می‌شود
از چه رو می‌آید اندر اصبعت / کاصبعت بی او ندارد منفعت
نور چشم مردمك در دیده است / از چه راه آمد به غیر شش جهت
بی‌جهت دان عالم امر و صفات / عالم خلق است با سوی و جهات
بی جهت دان عالم امر ای صنم / بی‌جهت‌تر باشد آمر لاجرم
بی‌جهت دان عقل و علام‌البیان / عقل‌تر از عقل و جان‌تر هم ز جان
بی تعلّق نیست مخلوقی بدو / آن تعلّق هست بی چون ای عمو
زان که فصل و وصل نبود در روان / غیر فصل و وصل نندیشد گمان.»[۶]

شرح تعرف، دربارهٔ قرب، چنین می‌نویسد:

«سری سقطی می‌گوید: قرب بنده طاعت است، یعنی هر که خدا را مطیع‌تر به خدا نزدیك‌تر. این از بهر آن گفت که نزدیکی بنده به خداوند اکرام خداوند است هر که او مطیع‌تر مکرّم‌تر و هر که مکرّم‌تر قریب‌تر. و در مقابلهٔ این، چنان است که بُعد معصیت باشد، هر که عاصی‌تر بعیدتر، از بهر آن که بُعد بنده از حق اهانت حق است او را نه بُعد مسافت. پس هر که عاصی‌تر مهان‌تر و هر

۶. *تاریخ تصوف*، ص ۳۲۳ - ۳۲۵.

که مهان‌تر بعیدتر. و این در شاهد چنان است که اگر ملکی باشد و کسی را سخت عزیز دارد و میان ملک و او مسافت بعید باشد اگر سایلی پرسد که به ملك که نزدیك‌تر است گویند فلان، اگر مراد قرب مکان بودی او بعیدتر بود نه قریب‌تر، و اگر ملك بر کسی خشم گیرد و او را از کرامات خویش نومید کند و او را هم در سرای خویش در زندان کند و ذلّ و هوان بر وی رساند و سایلی سؤال کند که از ملك که دورتر است گویند فلان، اگر مراد از بُعد، بُعد مسافت بودی، فلان قریب‌تر بودی نه بعیدتر. و چون این بدانستیم، پدید آمد که قُرب ملك کرامت باشد و بُعد ملك اهانت و هر که مطیع‌تر او مکرَّم‌تر پس او قریب‌تر و هر که عاصی‌تر او مهان‌تر پس او بعیدتر. و به این اصل که یاد کردیم طاعت کردن سبب قرب کرد و آن را قرب خوانند و معصیت سبب بُعد کرد و آن را بُعد خوانند که اسباب را نام آن چیز دهند که او سبب آن چیز هست. و این جواب از زبان اهل معاملت است.

«اما جواب اهل حقیقت آن است که طاعت قرب است و معصیت بُعد، نه به آن معنی که طاعت سبب قرب است و معصیت سبب بُعد، لکن به آن معنی که قرب مقدم است بر طاعت و بُعد مقدم است بر معصیت، و چون حق بنده را قرب خویش داد علامت قرب آن است که او را به طاعت خویش مشغول کند، و چون بنده را بعید گرداند علامت بُعد آن است که او را به معصیت مشغول کند تا خدایی سبب بندگی کرد و نه بندگی سبب خدایی...

«دیگری گفت: قُرب آن باشد که ببینی که او با تو چه کرد، یعنی همیشه سرّ خویش را نظارهٔ فعل او گردانی تا فارغی نظارهٔ فعل خویش بیابی. و معنی این آن است که صنعتها و منّتهای او بر خویشتن بینی و غایب گردی از دیدن افعال و مجاهدات نفس. و این از بهر آن است که هر چیز که بنده بیارد از خدمت و از گزاردن شکر در برابر یك منّت نهد هنوز حق منّت به جای نیاورده باشد، از بهر آن که بادی سابق باشد و مکافی لاحق و هرگز لاحق سابق را درنیابد، از بهر آن که اگر دریابد نام سابقی برخیزد. و چون به منّت مولی چنین نظاره کند، هر ساعت منّت زیادت بیند وآن شکر که آرد مقابل منّت نبیند، از نظارهٔ فعل خویش هر ساعت کورتر گردد و به نظارهٔ منّت هر ساعت بیناتر می‌گردد.»[۷]

استاد قشیری، در باب قُرب و بُعد، می‌نویسد که:

«أوَّلُ رُتْبَةٍ فی القُرْبِ، القُرْبُ مِنْ طاعَتِهِ و الاتِّصافُ فی دَوامِ الاَوقاتِ بِعبادَتِهِ. و أمّا البُعْدُ فهُوَ التَّدَنُّسُ بِمُخالَفَتِهِ و التَّجافی عَنْ طاعَتِهِ. فَأوَّلُ البُعْدِ بُعْدُ عَنِ التَّوفیقِ ثُمَّ بُعْدُ عَنِ التَّحقیقِ بَلِ البُعْدُ عَنِ التَّوفیقِ هو البُعْدُ عَنِ التَّحقیقِ. قالَ صَلّیَ‌اللهُ عَلَیْهِ و سَلَّمَ مُخْبِراً عَنِ الحَقِّ سُبْحانَهُ: ما تَقَرَّبَ اِلَیَّ المُتَقَرِّبُونَ بمثلِ أداءِ ما افْتَرَضْتُ عَلَیْهِم و لایَزالُ العَبْدُ یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بالنَّوافِلِ حَتّی یُحِبَّنی و اُحِبَّهُ

۷. شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۶۵ - ۱۶۸.

فاذا أحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعاً و بَصَراً فَبِی یُبْصِرُ و بِی یَسْمَعُ الخَبَرَ. فَقُرْبُ العَبْدِ أوّلاً قُرْبٌ بایمانِهِ و تَصْدیقِهِ ثُمَّ قُرْبٌ باحسانِهِ و تَحقیقِهِ و قُرْبُ الحَقِّ سُبْحانَهُ ما یَخُصُّهُ الیومَ بِهِ مِنَ العِرْفانِ. و فی الآخرةِ ما یُکَرِّمُهُ بهِ مِنَ الشُّهُودِ و العِیانِ. و فیما بینَ ذلکَ بوُجُوهِ اللُّطفِ و الامتنانِ. و لا یَکُونُ قُربُ العَبْدِ مِنَ الحَقِّ اِلاّ بِبُعْدِهِ عَنِ الخَلْقِ. و هٰذِهِ مِنْ صِفاتِ القُلُوبِ دونَ أحکامِ الظَّواهِرِ و الکَونِ. فَقُربُ الحَقِّ سُبْحانَهُ بالعِلْمِ و القُدْرَةِ عامٌ لِلکافَّةِ ■ باللُّطفِ و النُّصرَةِ خاصٌ بالمُؤمِنینَ ثمَّ بخصائصِ التانیسِ مُخْتَصٌ بالأولیاءِ.»[۸]

از شیخ ابو سعید ابی الخیر آورده‌اند که گفت:

«القُرْبُ عَلیٰ ثَلٰثَةِ أوْجُهٍ: قُرْبٌ مِنْ حَیثُ المَسافَةِ و هوَ مُحالٌ و قُرْبٌ مِنْ حَیْثُ العِلْمِ و القُدْرَةِ و هوَ واجِبٌ و قُرْبٌ مِنْ حَیْثُ الفَضْلِ و الرَّحْمَةِ و هوَ جائزٌ.»[۹]

ابو عبدالله خفیف (محمد بن خفیف متوفی ۳۷۱) دربارهٔ قرب گفته است: قرب بنده به خدای خویش به فراهم بودن همهٔ مقدمات و ملازمهٔ موافقات منوط است و عنایت و قرب حق نسبت به تو به دوام توفیق وابسته است. و از اوست:

«القُرْبُ طَیُّ المَسافاتِ بلَطیفِ المُداناةِ.»[۱۰]

شیخ الاسلام سهروردی، در باب قرب، می‌نویسد:

«قالَ اللهُ تَعالیٰ لِنَبِیِّهِ عَلَیْهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ: و اسْجُدْ و اقْتَرِبْ.[۱۱] و قَدْ وَرَدَ: أقْرَبُ مایَکُونُ العَبْدُ مِنْ رَبِّهِ فی سُجُودِهِ. فَالسّاجِدُ اِذا أُذیقَ طَعْمَ السُّجُودِ یَقْرَبُ لأنَّهُ یَسْجُدُ و یَطْوی بسُجُودِهِ بساطَ الکَونِ ما کانَ ■ ما یَکُونُ و یَسْجُدُ عَلیٰ طَرَفِ رداءِ العَظَمَةِ فَیَقْرَبُ.»[۱۲]

جنید می‌گوید: نزدیکی خداوند و عنایت او به دلهای بندگانش به اندازهٔ نزدیکی دل بندگان است بدو. پس بنگر دلت چه مقدار به خدا نزدیك است. ابو یعقوب سوسی گفته است: تا وقتی که بنده احساس قرب کند، به خدا نزدیك نشده است، مگر آن زمان که از رؤیت قرب و دریافت آن بازماند. و چون به درجه‌ای از قرب رسد که قرب خود را نبیند، به قرب حقیقی رسیده است. سهل بن عبدالله تستری گوید: فروترین مقام از مقامات قرب، حیاست. نصرآبادی، عقیده دارد که: با پیروی از سنّت

۸. *رسالهٔ قشیریه*، ص ٤۵.

۹. *اسرار التوحید*، ص ۳۲۱.

۱۰. ترجمه ■ نقل از: *طبقات الصوفیه*، ص ٤٦٦.

۱۱. ۱۹/۹٦.

۱۲. *عوارف المعارف*، ص ۵۱٤.

به معرفت می‌توان رسید، و با ادای فرایض، قربت دست می‌دهد و با رعایت نوافل، محبّت.[۱۳]

قطب‌الدین عبادی، در پاسخ این که قُرب و بُعد چیست؟ می‌نویسد:

«قُرب، مرتبه‌ای است که رونده را پدید آید که حُجُب و اسباب برخیزد و مسافت دراز منقطع گردد تا همه احوال و افعال او به نور خفیِّ منوّر گردد، و هر چه کند و گوید در آفرینش هیچ کس را مخالط و مستمع و مرجع نبیند الاّ حق را. و به دل و به جان و به همّت و خاطر به حق تعالی نزدیك باشد و در اخلاق ایزدی نزدیکی جوید... نزدیکی او نه به اتّصال باشد و نه به قطع مسافت و نه به تهمت زمان و مکان، که این چنین نزدیکی بر اجسام روا باشد نه بر خالق اجسام. و بُعد او نه از دوری مسافت باشد و نه از انفصال به ذات یا مفارقت از منزلی به مسافت و مدّت، که این بُعد هم بر اجسام روا باشد. و در جمله، قُرب و بُعد از تحرّك است و دین از ترکیب و قبول حدود باشد، و حضرت عزّت از این اوصاف منزّه است. پس قُرب و بُعد، صفتهای رونده‌اند... و این قُرب و بُعد، دل راست. و این بر دو گونه است: یکی آن که دل به صفا به خداوند نزدیك شود و یکی آن که خداوند تعالی وی را بی‌واسطه و وسیلت به منزل قُرب راه دهد و آن قُرب را هرگز بُعد راه نزند.

«پس قرب بنده اقبال است بر حق، و قرب حق قبول است مر بنده را. و چون رونده به ولایت قُرب راه یابد، درازی راه بر وی کوتاه شود و هر چه وعدهٔ دیگران است نقد حال او شود، إنَّهُمْ یَرَوْنَهُ بَعیداً و نَریٰهُ قَریباً.[۱٤] پس قُرب بنده همّت است و بُعد او غفلت و قُرب خداوند رحمت است و بُعد او نقمت است و محنت. و در طریقت، حقیقت قُرب، دیدن اوست در همهٔ احوال، و حقیقت بُعد، دیدن خود است در همهٔ احوال، که هر که به خود مشغول گشت بعید است و هر که از خود فارغ شد قریب است.»[۱۵]

ملا محمد لاهیجی شارح *گلشن راز*، در شرح این ابیات شیخ محمود شبستری دربارهٔ قُرب و بُعد، چنین می‌نویسد:

وصال ممکن‌وواجب به هم چیست حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست
ز من بشنو حدیث بی کم و بیش ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش
چو هستی را ظهوری در عدم شد از آن جا قرب و بعد و بیش و کم شد
قریب آن است کورا رَشِّ نور است بعید آن نیستی کز هست دور است
اگر نوری ز خود در تو رساند تو را از هستی خود وارهاند

۱۳. ترجمه از: *عوارف المعارف*، ص ۵۱٤ - ۵۱۵.

۱٤. ٦/۷۰ و ۷.

۱۵. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۱۹۵ - ۱۹٦.

«چون حق به صورت ذرات موجودات متجلّی و ظاهر است و نمود همه به هستی و وجود اوست و بی او همه معدوم محضند و از این فیض عام رحمانی که افاضهٔ وجود است هیچ شیئی از موجودات بی‌بهره نیستند و هر یك درخور استعداد خود به رحمت امتنانی وجودی فایز گشته‌اند، فرمود که تو از غایت نزدیکی است که از خود دورافتاده‌ای، زیرا که چنانچه غایت بُعد موجب عدم ادراك است غایت قرب نیز سبب عدم ادراك می‌شود و نمی‌دانی که حق به نقش تو ظهور نموده است و هستی تو به حق است و دایم به تو نزدیك است...

«چون تجلّی حق به صورت هر شیئی به مقدار قابلیت آن شیء تواند بود، فرمود که:

چو هستی را ظهوری در عدم شد   از آن جا قرب و بعد و بیش و کم شد

«بدان که چنانچه به کرات اشارت نموده شد، تجلّی شهودی الهی به صور أعیان ممکنه که عدم اضافی‌اند به قدر قابلیت و استعدادات مختلفهٔ ایشان است. چه، هر عینی از اعیان اشیا را البته استعداد خاص است که هیچ شیئی در آن با وی شریك نیست، و از این جا معنی «لا یَتَجَلّیٰ اللهُ فی صُورَةٍ مَرَّتَیْنِ و لا فی صُورَةٍ الاثْنَیْنِ» ظاهر می‌شود. چون تجلّی تابع استعدادات است و تکرار در تجلّی نیست، و از این جهت است که یك تجلّی به حسب اختلافات قوابل مختلف می‌نماید و هر عینی از أعیان که قابلیّت ظهور کمالات وجود حق در ایشان زیاده باشد با مبدأ اقرب است و هر کدام که استعداد ظهور آن کمتر داشته باشد علی تَفاوتِ المَراتب بعید بالنسبه است...

«چون هر چه پرتو نور وجود بر او تافته است به حقیقت قریب است، فرمود که:

قریب آن است کورا رَشّ نور است   بعید آن نیستی کز هست دور است

«اشاره است به حدیث: اِنَّ اللهَ خَلَقَ الخَلْقَ فی ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَیْهِم مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أصابَهُ ذٰلِكَ النُّورُ اهْتَدیٰ و مَنْ اَخْطأهُ ضَلَّ.

«بدان که قُرب به دو نوع است: یکی قرب ایجادی است که مقتضای رحمت عام رحمانی است که حق به تجلی شهودی به صورت جمیع موجودات ظاهر گشته است و خود را به نقش همه نموده. و آنچه حضرت علی مرتضی علیه السلام فرموده که اِنَّ اللهَ تَعالیٰ مَعَ کُلِّ شیءٍ لا بمُقارَنَةٍ، اشاره به آن است. زیرا که چگونه مقارن او باشد چیزی که به ذات خود معدوم است و موجودیّت او عبارت از ظهور حق است به صورت او. و به این معنی، هر چه پرتو وجود به او رسیده و موجود گشته است، قریب است، ثُمَّ رَشَّ عَلَیْهِم مِنْ نُورِهِ اشاره به این قرب است. فلهذا فرمود که قریب آن است کورا رشّ نور است، یعنی هر چه رشّ نور وجود یافته و موجود گشته‌اند همه قریبند و قوام جمیع اشیا به‌حقیقت به این قرب است و اگر ظهور حق به صورت ایشان نبودی همه در عدم آباد ظلمت متواری بودند.

«قریب دوم را قریب شهودی می‌گویند که اشاره به آن نموده می‌فرماید که:

اگر نوری ز خود در تو رساند تو را از هستی خود وارهاند

«و این قرب است که موجب معرفت تحقیقی یقینی است که غرض ایجاد است، و قرب نوافل و مقام محمود عبارت از این مرتبه است و اِرسال رُسُل و اِنزال کُتُب و امر به تفکّر و تذکّر همه به جهت حصول این قرب است و به واسطهٔ اختصاص به این قرب است که آدم مسجودی ملائکه را سزاوار آمد.»[١٦]

اکنون به سخن عزّالدین محمود کاشانی دربارهٔ قُرب گوش فرا داریم:

«لفظ «قُرب» در عُرف متصوّفه، عبارت است از استغراق وجود سالك در عین جمع به غیبت از جمیع صفات خود تا غایتی که از صفت قُرب و استغراق و غیبت خود هم غایب بود، و الاّ از جمیع صفات خود غایب نبوده باشد. و ابو یعقوب سوسی رَحِمَهُالله گفته است: مادامَ العَبْدُ یَکُونُ فی القُربِ لَمْ یَکُنْ قَریباً حَتّیٰ یَغیبَ عَن القُرْبِ بالقُرْبِ فَاذا ذَهَبَ عَنْ رُؤیَةِ القُرْبِ بالقُرْبِ فَذلِكَ قُرْبٌ.

«و بعضی گفته‌اند: القُرْبُ اَنْ تَتَذَلَّلَ عَلَیْهِ و تَتَذَلَّلَ لَهُ، یعنی قُرب تام آن است که همچنان که به روح در محل جمع باشی و تذلّل و ترفع بدین وجه صفت تو باشد، به نفس در محل تفرقه باشی و تذلّل و تعبّد بدین وجه صفت تو باشد. چه، هرگاه که نفس در مقام تفرقه و عبودیّت رتبتی بیابد، روح در مقام جمع و ربوبیّت رتبتی دیگر بیابد.

«و قرب حق تعالی به دل بنده بر اندازهٔ قرب دل بنده بود بدو؛ هر چند دل او به خدا نزدیك‌تر خدا بدو نزدیك‌تر.

«و اهل قُرب را چندان که در مراتب قُرب محبوب می‌افزاید خوف و رهبت و انس و هیبت او زیادت می‌شود.»[١٧]

آنگاه از قول ذوالنون مصری حکایتی به عربی نقل می‌کند که جامی در مثنوی *تحفة الاحرار* آن را به صورتی زیبا به شعر درآورده است:

والی ملك ولایت ذوالنون آن به اسرار حقیقت مشحون
گفت در مکه مجاور بودم در حرم حاضر و ناظر بودم
ناگه آشفته جوانی دیدم نی جوان سوخته جانی دیدم
لاغر و زرد شده همچو هلال کردم از وی ز سر مهر سؤال
که مگر عاشقی ای شیفته مرد که بدین گونه شدی لاغر و زرد؟

١٦. *شرح گلشن راز*، ص ٤١٠ - ٤١٤، با حذف و تلخیص.

١٧. *مصباح الهدایه*، ص ٤١٧ - ٤١٨.

گفت‌آری به‌سرم شورکسی‌است / کش چومن عاشق‌رنجور بسی است
گفتمش یار به تو نزدیك است / یا چو شب روزت ازو تاریك است؟
گفت در خانهٔ اویم همه عمر / خاك کاشانهٔ اویم همه عمر
گفتمش یکدل و یکروست به تو / یا ستمکار و جفاجوست به تو؟
گفت هستیم به هر شام و سحر / به هم امیخته چون شیر و شکر
گفتمش یار تو ای فرزانه / با تو همواره بود همخانه
لاغر و زرد شده بهر چه ای / سر به سر درد شده بهر چه ای؟
گفت رو رو که عجب بی‌خبری / به کز این گونه سخن درگذری
محنت قُرب ز بُعد افزون است / جگر از هیبت قُربم خون است
هست در قُرب همه بیم زوال / نیست در بُعد جز امّید وصال
آتش بیم دل و جان سوزد / شمع امّید روان افروزد[18]

حافظ فرماید:

در راه عشق مرحلهٔ قُرب و بُعد نیست / می‌بینمت عیان و دعا می‌فرستمت[19]

به طاعت قرب ایزد می‌توان یافت / قدم درنه گرت هست استطاعت[20]

۱۸. *هفت اورنگ*، تاشکند، ص ۲۵۸.

۱۹. *دیوان حافظ*، ص ٦۲.

۲۰. همان، ص ۳٦۲.

قلندر، درویش شوریده حال

قلندر، به درویش لاابالی شوریده احوال که نسبت به پوشاک و آداب و طاعات بی‌قید و بنای کار او بر تخریب عادات باشد، اطلاق می‌شود. قلندریّه، به فرقه‌ای از صوفیّهٔ ملامتی گفته می‌شده است که بر خلاف سایر ملامتیّه که مقیّد به کتمان اسرار و عبادت بوده‌اند به این دو موضوع اهمیتی نمی‌داده‌اند و از عبادات بیش از فرایض کاری انجام نمی‌داده و جز صفای دل خود به هیچ چیز و هیچ کس نمی‌اندیشیده‌اند. از مختصات این فرقه، تراشیدن موی سر و صورت و حتی ابروست که منشأ این امر را *تاریخ فرشته* به سید جمال‌الدین مجرد می‌رساند و چنین می‌نویسد:

«و این سید جمال مجرد ساوجی بود و مدتی در مصر مفتی بود، چنان که هر مشکلی که مردم را در مسایل پیش می‌آمد بی‌آن‌که به‌کتاب رجوع کند جواب می‌گفت و مصریان او را کتابخانهٔ روان می‌گفتند. و گویند در آخر او را جذبه و حالتی پیدا شده سبلت و ریش تراشیده به دمیاط که از مصر هشت روز راه است و از زمان یوسف تا آن عهد ویران بود رفته بی‌هوش افتاد... اما قول صحیح آن است که سید جمال مجرد به فرط جمال موصوف بود، چنان که مصریان او را یوسف ثانی می‌خواندند، و همچنان که زلیخا بر حضرت یوسف مفتون شده بود زنی از امرای مصر عاشق سید جمال مجرد گردید و او به تنگ آمده از مصر جانب زمین دمیاط گریخته و آن زن از فرط تعشّق بی‌تابانه به دنبال او شتافت. و چون این خبر به سید جمال مجرد رسید، مضطرب گشت و دست به دعا برداشته زوال حسن خود از خدا خواست و آن به شرف اجابت رسیده موی سبلت و ریش و ابروی او همه ریخت و زن چون بدان‌جا رسیده بدان هیئت دید روی گردانیده به مصر رفت و سیّد از آن بلا نجات یافته در آن‌جا توطّن نمود. اکنون مقبرهٔ او آن‌جاست و قلندران آن جا می‌باشند و هنگامه دارند.»[1]

---

۱. *تاریخ فرشته*، لکهنو، ج ۲، ص ۴۰۷ - ۴۰۸.

هم *تاریخ فرشته*، در ذکر مریدان شیخ بهاءالدین زکریّا از عرفای قرن هفتم هند، از شیخ ابراهیم عراقی نام می‌برد که در هیجده سالگی در همدان درس می‌گفت، روزی فریفته به یکی از قلندران که مهمان او بودند شد و چون آنان سفر کردند او نیز به دنبالشان شتافت و ارادهٔ رفاقت کرد:

«ایشان گفتند تو مرد بزرگ هستی، تو را با قلندران ابرو تراش صحبت چگونه درگیرد، شیخ ناچار ریش و ابرو تراشیده کسوت ایشان پوشیده رفیق شد.»[۲]

در *روضة‌الاحباب* سایلی که به تقلید و بر روش *گلستان* سعدی با عدم مهارت بسیار تألیف یافته است و نسخهٔ خطی آن را در کتابخانهٔ ملی پاریس به نشانی ANCIEN FONDS 264 (*فهرست بلوشه*، ج ۳، ش ۱۷۸۳) دیده‌ام، هم در بیتی به ریش و ابرو تراشی قلندران اشاره شده است (ورق R ۱۲۰):

انچه برخود دیدم ازاهل جهان آشوب‌ودرد　　همّتم نبود اگربا خلق‌دیگر می‌شوم
من ندارم بعد از این باخلق‌عالم هیچ‌کار　　می‌تراشم‌ریش‌وابرو راقلندر می‌شوم

اشاره‌ای هم که مقریزی در *خطط* کرده، نشان می‌دهد که قلندران ریش را می‌تراشیده‌اند و لباس خاصی در بر می‌کرده‌اند. چه، می‌نویسد که ملك مصر حسن بن محمد بن قلاون، حکم کرد که قلندران ریش نتراشند و ترك بدعت کنند و لباس مجوس نپوشند.

هم مقریزی، در باب قلندری و فقر قلندر، چنین می‌نویسد:

«القَلَنْدَريَّةُ طائفَةٌ تَنْتَمِي إلى الصوفيَّةِ و تارَةً تُسَمِّي أنفُسَها مَلامَتِيَّه. و حَقيقَةُ القَلَندريَّةِ أنَّهُم قَومٌ طَرَحُوا التَّقَيُّدَ بآدابِ المُجالَساتِ و المُخاطَباتِ و قَلَّتْ أعْمالُهُم مِنَ الصَّوْمِ و الصَّلاةِ إلاّ الفَرائضَ و لَمْ يُبالوا بتناوُلِ شيءٍ مِنَ اللَّذاتِ المُباحَةِ و اقْتَصَرُوا على رعايَةِ الرُّخْصَةِ و لَمْ يَطْلُبوا حَقائقَ العَزيمَةِ و التَزَمُوا أنْ لا يَدَّخِرُوا شَيْئاً و تَرَكُوا الجَمعَ و الاستِكثارَ مِنَ الدُّنيا و لَمْ يَتَقَشَّفُوا و لا زَهَدُوا و لا تَعَبَّدُوا و زَعَمُوا أنَّهُم قَدْ قَنَعُوا بطيبِ قُلُوبِهِم معَ اللهِ تَعالى و اقْتَصَرُوا على ذلِكَ، و لَيْسَ عِنْدَهُم تَطَلُّعٌ إلى طَلَبِ مَزيدٍ سوى ماهُمْ عَلَيْهِ مِنْ طيبِ القُلُوبِ... القَلَنْدَرِيُّ يَعْمَلُ في تَخْريبِ العاداتِ و لا يَتَقَيَّدُ بهَيئَتِهِ و لا يُبالي بِما يُعْرَفُ مِن حالِهِ و ما لا يُعْرَفُ و لا يَنْعَطِفُ إلاّ عَلى طيبِ القُلُوبِ و هوَ رَأسُ مالِهِ.»[۳]

«فَأمّا القَلَنْدَرِيَّةُ فهوَ إشارَةٌ إلى أقوامٍ مَلَكَهُم سُكْرُ طيبَةِ قُلُوبِهِم حَتّى خَرَّبُوا العاداتِ و طَرَحُوا التَّقييدَ بآدابِ المُجالَساتِ و المُخالَطاتِ و ساحُوا في مَيادينِ طيبَةِ قُلُوبِهِم فَقَلَّتْ أعْمالُهُم مِنَ الصَّوْمِ

۲. همان، ص ۴۰۵.

۳. *خطط*، ج ۴، ص ۳۰، به اختصار.

و الصَّلاةِ الاّ الفَرائضَ و لَمْ يُبالُوا بتناوُلِ شيءٍ مِنْ لَذّاتِ الدُّنيا مِنْ كُلِّ ماكانَ مُباحاً بِرُخْصَةِ الشَّرْع...

«و الفَرقُ بَيْنَ المَلامَتِيِّ و القَلَنْدَرِيِّ أنَّ المَلامَتِيَّ يَعْمَلُ في كَتْمِ العِباداتِ و القَلَنْدَرِيُّ يَعْمَلُ في تَخْريبِ العاداتِ. و المَلامَتِيُّ يَتَمَسَّكُ بِكُلِّ أبوابِ البِرِّ و الخَيْرِ و يَرىٰ الفَضْلَ فيهِ و لٰكِنْ يُخفي الاَعمالَ و الاَحوالَ و يوقِفُ نَفْسَهُ موقِفَ العَوامِ في هَيْئَتِهِ و مَلْبُوسِهِ و حَرَكاتِهِ و اُمورِهِ، سَتْراً لِلْحالِ لِئَلاّ يُفْطَنَ لَهُ، و هوَ معَ ذٰلِكَ مُتَطَلِّعٌ اِلىٰ طَلَبِ المَزيدِ باذِلٌ مَجْهُودَهُ في كُلِّ ما يَتَقَرَّبُ بِهِ العَبيدُ.

«و القَلَنْدَرِيُّ لا يَتَقَيَّدُ بَهيئَتِهِ[4] و لا يُبالي بِما يُعْرَفُ مِن حالِهِ و ما لا يُعْرَفُ و لا يَنْعَطِفُ اِلاّ عَلىٰ طيبَةِ القُلُوبِ و هوَ رَأسُ مالِهِ.[5]

«والصُّوفِيُّ يَضَعُ الاَشياءَ مَواضِعَها و يُدَبِّرُ الاَوقاتَ و الاَحوالَ كُلَّها بالعِلْمِ، يُقيمُ الخَلْقَ مَقامَهُ و يُقيمُ اَمْرَالحَقِّ مَقامَهُم و يَسْتُرُ ما يَنْبَغي أنْ يُسْتَرَ و يُظْهِرُ ما يَنْبَغي أنْ يَظْهَرَ.»[6]

آقای دکتر غنی، با اشاره به حکم پادشاه مصر ـ که ذکرش گذشت ـ بر الزام قلندران به نپوشیدن لباس اعاجم و مجوس، می‌نویسد:

«ظاهراً قلندریّه لباس مخصوصی می‌پوشیده‌اند، و به این مناسبت است که گاهی «جولقی» خوانده شده‌اند. صاحب *تاریخ فرشته*، در مقالهٔ دوازدهم جلد دوم تاریخ خود، در ذکر شیخ بهاءالدین زکریا (ص ٤۰۷) می‌گوید که هنگام بازگشت شیخ بهاءالدین از خدمت شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی: روزی در اثنای راه به مسجدی نزول نمود و در آن جا قلندران جوالق پوش که کسوت سید جمال مجرد است فرود آمده بودند...

«مولانا جلال‌الدین رومی، در مجلد اول مثنوی، در حکایت «مرد بقال و روغن ریختن طوطی» می‌گوید که چون طوطی بر اثر ضرب بقّال کل شده بود و سخنگویی کوتاه کرده بود، بقّال انواع تدابیر به کار می‌برد مگر طوطی دوباره به سخن بیاید، تا آن که جولقی بی‌مویی (سر تراشیده‌ای) اتفاقاً از آن جا گذشت، طوطی فوری به سخن آمد:

جولقیی سر برهنه می‌گذشت — با سر بی مو چو پشت طاس و طشت
طوطی اندر گفت آمد در زمان — بانگ بر درویش زد که هی فلان

---

٤. از این مُزَوَّجه و خرقه نیك در تنگم — به یك کرشمهٔ صوفی‌وشم قلندر کن
(*دیوان حافظ*، ص ۲۷٤)

۵. با مقایسهٔ عبارت *عوارف* با *خطط*، روشن می‌شود که صاحب *خطط*، مطالب خود را در این باب از سهروردی گرفته؛ تا آن جا که گاهی عین عبارت *عوارف* را نقل کرده است.

٦. *عوارف المعارف*، ذیل *احیاء العلوم*، ج ۵، ص ۷۱.

از چه‌ای کل با کلان آمیختی تو مگر از شیشه روغن ریختی
از قیاسش خنده آمد خلق را کوچو خود پنداشت صاحب دلق را.»[۷]

نجم‌الدین رازی، هنگام شرح این که خاك را خدا برای ساختن خلیفتی وسیلهٔ فرشتگان طلبید و او درخواست که وی را معاف دارند که طاقت قرب ندارد و فرشتگان را شگفت آمد که خاك ذلیل چرا چندین ناز و تعزّز می‌کند، می‌نویسد:

«... الطاف الوهیّت و حکمت ربوبیّت به سرّ ملایکه فرو می‌گفت: انّی أعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ.[۸] شما چه دانید که ما را با این مشتی خاك از ازل تا ابد چه کارها در پیش است؟...

«معذورید که شما را سر و کار با عشق نبوده است، شما خشك زاهدان صومعه‌نشین حظایر قدسید، از گرمْ روانِ خرابات عشق چه خبر دارید؟ سلامتیان را از ذوق حلاوت ملامتیان چه چاشنی؟

درد دل خسته، دردمندان دانند نه خوش‌منشان و خیره‌خندان دانند
از سرّ قلندری تو گر محرومی سرّی است در آن شیوه که رندان دانند

«روزکی چند صبر کنید تا من بر این یك مشت خاك دستکاری قدرت بنمایم و زنگار ظلمت خلقیّت از چهرهٔ آینهٔ فطرت او بزدایم تا شما در این آینه نقشهای بوقلمون بینید. اوّل نقش، آن باشد که همه را سجدهٔ او باید کرد.»[۹]

ابوالمفاخر باخرزی، در بیان پاره‌ای از مصطلحات و تأویل برخی کلمات به شیوهٔ خاص صوفیه، در باب کلمهٔ «مناره» می‌نویسد:

«عبارت است از شهرت و اسم و رسم و ناموس و خویشتن نمایی، یا خود را به نوعی و مرتبه‌ای یا مقامی معروف و مشهور کردن و برای ثابت بودن و صورت‌پرست و خویشتن‌پرست بودن. بیت:

تا مدرسه و مناره ویران نشود این کار قلندری به سامان نشود.»[۱۰]

و مراد از قلندری تجرید است از کونین.

در *دایرةالمعارف اسلامی*، طریقهٔ قلندری به سال ۶۱۰ کشانیده شده است و می‌نویسد:

«طریقهٔ قلندریّه، منسوب است به «قلندر یوسف» عربی اندلسی معاصر حاج بکتاش (مؤسس

---

۷. ذیل *تاریخ تصوف*، ص ۴۴۱ - ۴۴۲.

۸. ۳۰/۲.

۹. *مرصاد العباد*، ص ۷۱.

۱۰. *فصوص الآداب*، ص ۲۴۸.

بکتاشیه) . در ابتدای پیدایش، مؤسّسین آن در سال ۶۱۰ ه مطابق ۱۲۱۳ م در دمشق بودند و آنها ریشها و ابروان خود را می‌تراشیدند. سلطان ملك النّاصر (به قول مقریزی) آنها را منع کرد. ملك ناصر نوهٔ پسری قلاوون است. شیخ جمال‌الدین ساوی مدفون در زاویهٔ دمیاط، این مسلك را به مصر منتقل ساخت. اخلاق این طایفه در نهایت انحلال است و خلیطی است از زیّ فارسی و مزدکی، به شعایر دینی و مقوّمات اخلاقی پایبند نیستند.»[۱۱]

بسیاری از این نسبتها، بنا به شرحی که گذشت، نادرست و نارواست و در اصل بحث نیز جای سخن است.

به طوری که ضمن بحث «پیر» و همچنین مبحث «صوفی قرن هشتم» گذشت، حافظ به ملامتیان گرایشی دارد و از قلندران آزادمنش که از هر چه رنگ تعلّق پذیرد آزادند با مهر و علاقه یاد می‌کند:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن — شیخ‌صنعان خرقه رهن‌خانهٔ‌خمّار داشت
وقت‌آن شیرین‌قلندرخوش کەدراطوار سیر — ذکر تسبیح ملك در حلقهٔ زنّار داشت[۱۲]

۱۱. *دایرة المعارف اسلامی*، ج ۲، ص ۶۷۶ نقل از: *اسلام و تصوف* نیکلسون، ترجمهٔ محمدحسین مدرس نهاوندی، ذیل صفحهٔ ۸۶.

۱۲. *دیوان حافظ*، ص ۵۴.

کرامات، کارهای خارق‌العاده‌ای که از اولیاءالله سر زند

کرامات، جمع کرامت و در لغت به معنی بزرگواریها و بخشندگیهاست، و در اصطلاح صوفیان، استعمال آن به صیغهٔ جمع بیشتر و مقصود از آن امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیهٔ صوفی کامل و واصل صادر می‌شود، چون اِخبار از مُغَیَّبات و اِشراف بر ضمایر ▮ شفای بیماران و رام کردن درندگان و نظایر اینها.

به طوری که در بحث از «پیر» گذشت، قطب و ولی که در حق فانی و به ذات او و بدو باقی است مورد حمایت و عنایت و پرتوی از ذات اوست و می‌تواند مجلای قدرت حق باشد ▮ در حال فنا و بی‌خودی کارهایی به دست ▮ به وسیلهٔ او انجام می‌گیرد که از افراد عادی برنمی‌آید. خلاصه آن که به عقیدهٔ صوفیه، دل صوفی کامل جام جهان‌بین است که در آن اسرار عالم وجود منعکس و نمایان است.

با این وصف، اولیا تالی پیامبرانند، با این تفاوت که معجزهٔ پیغمبران مقرون به «تحدّی» یعنی ادّعای نبوّت و برای اثبات آن است و کرامات اولیا از سر بی‌خبری است و مستور ماندن آن غایت مطلوب. در هر حال، صدور آن امور تنها از ناحیهٔ پیغمبران نیست و دوستان و خاصان حق نیز با مدد فیوضات ربّانی به انجام دادن امور خارق‌العاده موفق توانند شد.

حافظ فرماید:

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید　　دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

صوفیه، برای اثبات مدّعای خود، دلایلی ▮ شواهدی اقامه می‌کنند؛ از جمله:

۱. به موجب آیهٔ ۳۷ از سورهٔ ۳ (آل عمران) به طریقه‌ای معجزه‌آسا هر روز غذای مریم در محراب می‌رسید، درحالی که این امر برای انسان عادی دیگری غیر ممکن است و از سوی دیگر می‌دانیم که مریم پیغمبر نبوده است: فَتَقَبَّلَها رَبُّها بِقَبُولٍ حَسَنٍ و أَنْبَتَها نَباتاً حَسَناً و كَفَّلَها زَكَرِيّا كُلَّما دَخَلَ عَلَيْها زَكَرِيَّا المِحْرابَ وَجَدَ عِنْدَها رِزْقاً قالَ يا مَرْيَمُ أَنّى لَكِ هٰذا قالَتْ هوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إنَّ‌اللهَ

یَرزُقُ مَنْ یَشاءُ بغیر حِساب.

۲. به موجب آیهٔ ٤٠ از سورهٔ ۲۷ (نمل) وقتی که سلیمان برای آوردن تخت بلقیس از سبا، داوطلب می‌خواهد، یکی از همراهانش آن را در چشم به هم زدنی حاضر می‌آورد. پس این امر هم از غیر پیغمبری صادر شده است: قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الکِتابِ أنا اٰتِیکَ بِهِ قَبْلَ أنْ یَرْتَدَّ اِلَیْکَ طَرْفُکَ فَلَمّا رَاٰهُ مُسْتَقِراً عِنْدَهُ قالَ هذا مِنْ فَضْلِ رَبّی لِیَبْلُوَنِی ءَأشْکُرُ أمْ أکْفُرُ و مَنْ شَکَرَ فَانَّما یَشْکُرُ لنفسِهِ و مَنْ کَفَرَ فانَّ رَبّی غَنِیٌّ کَرِیمٌ.

۳. به موجب آیات ٢٤ و ٢٥ از سورهٔ ١٩ (مریم) وقتی مریم را درد زادن می‌گیرد به کنار درخت خرمایی بی آشامیدنی و خوردنی پناه می‌برد و خدا برای او نهری آب روان می‌سازد و دستور می‌دهد که شاخهٔ درخت را به سوی خود بکشد و از آن در غیر فصل خرمای تازه برچیند. این امور نیز از خوارق عادات و معجزات است در حالی که مریم پیغمبر نبود: فَنادٰیها مِنْ تَحْتِها ألاّ تَحْزَنِی قَدْ جَعَلَ رَبُّکِ تَحْتَکِ سَرِیاً. و هُزِّی اِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُساقِطْ عَلَیْکِ رُطَباً جَنِیّاً.

٤. طبق آیات ٦٥ و ٦٦ و ٦٧ از سورهٔ ١٨ (کهف) اطلاعی که خضر از مُغَیَّبات و دانستنیها داشت، موسی با آن که پیغمبر بود نداشت. و بیان کارهای خضر از سوراخ کردن کشتی و کشتن پسری و ساختن دیواری و عدم اطلاع موسی بر علت آن امور و روشن شدن علل آن کارها بر اثر توضیح خضر، موضوعی است که از آیهٔ ٦٠ تا ٨٢ سورهٔ کهف بدان اختصاص یافته است. و از این‌جاست که صوفیه عقیده دارند در کار اولیای حق مداخله و چون و چرا راه ندارد و اعمال آنان را نباید با دیگران قیاس کرد: فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا اٰتَیْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا و عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً. قالَ لَهُ موسیٰ هَلْ أتَّبِعُکَ عَلیٰ أنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْداً. قالَ اِنَّکَ لَنْ تَستطیعَ مَعِیَ صَبْراً.

۵. احادیث و اخبار بسیاری هم از پیغمبر اکرم و دیگر بزرگان دین نقل کرده‌اند که ذکر همهٔ آنها از حوصلهٔ این کتاب بیرون است و برای نمونه به چند واقعه اشاره می‌شود که از جملهٔ آنهاست حدیث نبوی در باب قصهٔ جُرَیج که عابدی از بنی اسرائیل بود ▪ زنی بدکاره طفل خود را به دروغ به او منسوب ساخت، درحالی که از چوپانی بود. در نتیجه مردم، صومعهٔ او را ویران کردند و خودش را آزردند تا سرانجام کودک در برابر سؤالی که از او شد به زبان آمد و چوپان را پدر خود معرفی کرد. و این کرامتی است برای جریج.

خبر دیگری هم از پیغمبر در باب کودک دیگری که سخن گفته در صحیح آمده است. بدین شرح که مادری طفل شیرخواره‌ای در آغوش دارد، جوان زیباروی خوش‌اندامی از آن جا می‌گذرد، مادر از خدا مسئلت می‌کند که فرزند او را چون آن جوان گرداند و کودک می‌گوید: بار خدایا مرا چون او مگردان. بعد زنی که متهم به زنا و سرقت بوده است از آن جا می‌گذرد و مادر از خدا می‌خواهد که کودک وی را چون آن زن نگرداند ▪ باز طفل به سخن درمی‌آید ▪ خلاف آرزوی مادر را می‌طلبد و

می‌گوید که آن زن بی‌گناه و تهمتها بر او ناوارد است و آن مرد از ستمگران است.[۱]

مراد صوفیه از استناد به این اخبار، آن است که وقتی کودکی نارسیده بتواند مورد عنایت حق قرار گیرد و از مغیّبات خبر دهد، یا برای حفظ آبروی مردی در بنی اسرائیل آن چنان کرامتی ظاهر شود، صدور امثال این امور از جانب مردان راه حق امر عجیبی نیست.

دیگر حدیث مشهور «غار» است که در کتب *صحاح* مذکور و از رسول اکرم منقول است. مختصر آن چنین است که سه تن برای گذراندن شب به غاری درآمدند. پس از ورود آنان، صخرهٔ عظیمی از کوه فرو افتاد و راه خروج را سد کرد. قرار شد هر یك از آنان از کار نیکی که به خاطر رضای خدا انجام داده است یاد کند تا خدایشان از آن بلا برهاند:

یکی از آنان گفت شبی تا سپیدهٔ صبح بر بالین پدر و مادر پیر خود بیدار ماندم تا قبل از همه، آنان را شیر بیاشامانم، بار خدایا اگر برای تو چنان کرده‌ام راه بگشای! در این حال، سنگ اندکی کنار رفت.

دومی گفت شیفتهٔ دختر عموی خود بودم و سالی در آرزوی او می‌سوختم، تا پس از امتناع به سوی من آمد، صد و بیست دینارش دادم تا خلوتی ترتیب داد، و چون قصد او کردم گفت سفتن نگین به غیر حق روا نیست، پس با همهٔ میلی که به او داشتم دست از او برداشتم و زر بدو بازگذاشتم. خداوندا اگر آن کار را برای به دست آوردن رضای تو کرده‌ام، ما را از این گرفتاری برهان! از این سخن، سنگ اندکی کنارتر رفت.

نفر سوم گفت عده‌ای را به مزدوری گرفتم و مزد همه را دادم جز یك تن که مزد ناگرفته رفت و مدتها بعد باز آمد در حالی که از پول او فواید و نتایج بسیار حاصل شده بود. وقتی از من اجرتش را مطالبه کرد، گفتم آنچه از آرد و گوسفند و گاو و شتر می‌بینی همه از اجرت توست. ابتدا پنداشت که او را به سخره گرفته‌ام، و چون اطمینان یافت همه را در اختیار گرفت و چیزی برجای نگذاشت. بار خدایا! اگر به آرزوی دیدار و جلب رضای تو آن چنان کرده‌ام، ما را رهایی ده! در این حال، سنگ به‌تمامی از در غار کنار رفت و آنان به سلامت سر خویش گرفتند.[۲]

این استجابت دعا و انجام یافتن خواهش آنان که امری خارق‌العاده است، نوعی از کرامت است که صوفیان وقوع آن را برای هر کس که دل با خدای خویش صاف دارد و از دوستان خدا به شمار آید میسّر می‌دانند.

---

۱. برای ملاحظهٔ سلسلهٔ راویان و تفصیل آن، رجوع شود به *رسالهٔ قشیریه* (ص ۱۷۶ - ۱۷۷) و کتب *صحاح*.

۲. در *کشف المحجوب* (ص ۲۹۲ - ۲۹۴) این حکایت به نحو دیگر است و آنچه این‌جا نگاشته آمده مترجَم از *رسالهٔ قشیریه* (ص ۱۷۷) است.

دیگر روایتی است در باب اُسَیْد بن حُضَیْر و عتاب بن بشیر که در تیره شبی که از نزد پیغمبر اکرم باز می‌گشتند سر عصای یکی از آنان چون چراغی راه را روشن می‌ساخته است.

دیگر گذشتن علاء بن حضرمی و یاران اوست از آب هنگامی که به امر رسول خدای به غزوی می‌رفته‌اند.

همچنین از تابعین نیز کرامات بسیار نقل کرده‌اند؛ از جمله از عامر بن عبدالقیس و حسن بن ابی الحسن بصری و مسلم بن یسار و ثابت بنانی و صالح مری و بکر بن عبدالله مزنی و اویس قرنی و هرم بن حیان و ابومسلم خولانی و صلة بن اشیم و ربیع بن خثیم و داود و مطرف بن عبدالله و سعید ابن مسیب و عطاء سلمی.

در صحت روایاتی که راجع به کرامات افراد مذکور آمده، اهل روایت تردیدی ندارند.[۳]

برای طبقهٔ بعد از اینان نیز چون مالك دینار و فرقد سنجی و عتبه غلام و حبیب عجمی و محمد ابن واسع و رابعهٔ عدویه و عبدالواحد بن زید و ایوب سختیانی نیز از طرف ثقات و ائمهٔ دین چون حماد بن زید و سفیان ثوری کراماتی ذکر شده که به قول ابو نصر سراج[٤] در عهد او (قرن چهارم هجری) بیش از هزار خبر و هزار حکایت در این باره گرد آمده بوده است که اگر یکی از آنها هم صحیح باشد برای اثبات اصل مدّعا کافی است.

* * *

صوفیان می‌گویند که خدای، برآوردن خواهشهای بندگان صادق خویش را خود بر عهده گرفته و وعده داده است، و به این آیه استناد می‌کنند: و قَالَ رَبُّکُمُ ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُمْ إِنَّ الَّذینَ یَسْتَکْبِرُونَ عَنْ عِبادَتی سَیَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرینَ.[۵]

همچنین به حدیث صحیح نبوی تکیه می‌کنند که فرمود: رُبَّ أَشْعَثَ أَغْبَرَ ذی طِمْرَین لو أَقْسَمَ عَلیَ اللهِ لَأَبَرَّ قَسَمَهُ. و چه کرامتی برتر از این است که بنده به کاری بر خدای سوگند خورد و خدا او را از عهدهٔ آنچه قسم خورده است برآورد.[٦]

سهل بن عبدالله می‌گوید که:

«الآیاتُ للهِ و المُعْجِزاتُ للأنبیاءِ و الکَراماتُ للأولیاءِ و لخیارِ المُسلِمینَ... مَنْ زَهَدَ فی الدُّنیا أَرْبَعینَ یَوْماً صادِقاً مُخلِصاً فی ذلِكَ تَظْهَرَ لَهُ الکَراماتُ مِنَ اللهِ عَزَّ و جَلَّ و مَنْ لَمْ یَظْهَرْ لَهُ ذلِكَ فَلِما

۳. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۲۳.

٤. همان جا.

۵. ٦۰/٤۰.

٦. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۷۸.

عَدِمَ فی زُهدِهِ مِنَ الصِّدقِ والاخلاص.»[۷]

در جواب بعضی مخالفان که صدور کرامات را از ناحیهٔ اولیا نادرست و هر امر خارق عادتی را معجزه و خاص نبی می‌دانند، صاحب *اللمع* شرحی می‌نویسد و خلاصهٔ آن این است که بین معجزات انبیا و کرامات اولیا فرق بسیار است؛ از جمله این که انبیا مامورند معجزهٔ خود را آشکار کنند و اگر نکنند خلاف امر حق رفتار کرده‌اند، در حالی که اولیا اگر کرامات را برای افزایش مقام خویش آشکار کنند خلاف کرده‌اند. چه، آنان مامور به کتمان کراماتند.

فرق دیگر این است که انبیا معجزات خود را برای نرم کردن دل سنگین و سیاه مشرکان به کار می‌برند، در صورتی که اولیا کرامات را برای اطمینان دل و آرامش نفس خویش لازم دارند تا مطمئن شود و بر سختی و گرسنگی و دیگر دشواریها شکیبا بماند و شک در حریم آن راه نیابد.

فرق دیگر آن است که هر چه معجزهٔ پیغمبری بیشتر باشد نشانهٔ برتری او و قوّت قلبش بر حقانیت مطالبی است که بدان دعوت می‌کند، درحالی که هر چه کرامات اولیا افزوده می‌شود ترس و تشویش آنان فزونی می‌گیرد و همواره بیمشان از این است که مبادا این کرامات مکر خفی و استدراج[۸] باشد و آنان را مغرور سازد و از راه به در برد و از مقامی که نزد خدای تعالی دارند تنزّل کنند.[۹]

هجویری هم دربارهٔ این وجه امتیاز و افتراق معجزه و کرامت فصلی آورده که غالب مطالب آن عین مطالب *اللمع* است. از جمله چنین می‌نویسد:

«بدان که سرّ معجزات اظهار است و از آنِ کرامات کتمان، و ثمرهٔ معجزه به غیر باز گردد و کرامت خاص مر صاحب کرامت را بود، و نیز صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولی قطع نتواند کرد که این کرامت است یا استدراج، و نیز صاحب معجز اندر شرع تصرف کند و اندر ترتیب نفی و اثبات آن به فرمان خدای بگوید و بکند و صاحب کرامات را اندر این به جز تسلیم و قبول احکام روی نیست، از آنچه به هیچ وجه کرامت ولی و حکم شرع نبی منافات نکند.»[۱۰]

شرح *تعرف* نیز بحث مفصلی در زمینهٔ کرامات و معجزات و کیفیت افتراق یا اتحاد آنها دارد که آوردن آنها موجب تکرار است و برای بعضی فواید چند سطری از آن نقل می‌شود:

«اجماع است این طایفه را بر اثبات کرامات اولیا اگر چه داخل شود در باب معجزات، و در باب

۷. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۱۵.

۸. استدراج، خارق عادتی است که خدای بر دست غیر صالحی جاری کند تا بدان سبب مغرور و رسوا گردد.

۹. ترجمه و تلخیص از: *اللمع فی التصوف*، ص ۳۱۸ - ۳۲۰.

۱۰. *کشف المحجوب*، ص ۲۷۸.

کرامات اولیا خلاف است امت را: به نزدیك معتزله، کرامات اولیا اصلاً روا نباشد مگر کرامتی که مؤمنان را باشد بر عموم چنان که دعا را اجابت آید به وقتی و این همه عاصی و مطیع را روا باشد و کسی که او در بیابان تشنه شود یا گرسنه گردد آنگاه چشمهٔ آبی یابد یا کسی یابد که او را آب دهد یا میزبانی او را نان دهد، از این نوع کرامات روا دارند. و گروهی از اهل سنّت و جماعت، کرامات را مقرّند لکن چندان که در حدّ معجزات نیاید، اما چون به حد معجزه رسید روا نباشد و حدّ معجزات قلب اعیان باشد، گویند این بر انبیا روا باشد و بر اولیا روا نباشد. اما فقهای امّت از اهل سنّت و جماعت و اهل معرفت، همه را اجماع است که کرامات اولیا جایز است اگر چه در حدّ معجزات باشد. اما آن کسانی که منکر گشتند، چنین گفتند که معجزه مر پیغمبر را باشد که از شمار واجبات است، از بهر آن که نبوّت درست نگردد جز به معجزه، و چون پیغمبران را معجزه نباشد دعوی نبوّت از ایشان درست نگردد و بر خلق واجب نباشد به ایشان ایمان آوردن، اما ولی را به دلیل حاجت نیست و بر خلق واجب نیست به ولایت او ایمان آوردن، پس این کرامات را چه فایده باشد. جواب این آن است که شرط معجزهٔ پیغمبر نه آن است که بر دست پیغمبر گذرد، که اگر به روزگار پیغمبر بر دست کسی دیگر معجزه پدید آید هم دلیل پیغمبری باشد و در این اتفاق است، پس آن معجزه پیغمبر را معجزه گردد و آن کس را که بر دست او گذشت کرامات باشد، از بهر آن که این نیکویی که او بیافت و از میان خلق مخصوص گشت به سبب پدید آمدن معجزه بر دست او به متابعت آن نبی گشت و این ولی نیز که خدای تعالی بر دست او این کرامت براند از بهر ایمان آوردن اوست و متابعت او پیغمبر خویش را، این کرامات او را کرامات گردد و پیغمبر را معجزه گردد.»[۱۱]

شیخ احمد جام، در باب نوزدهم *انس التائبین*، بحثی دراز دامن راجع به کرامات و فرق آن با معجزه و مخرقه آورده است که از نظر تحلیل موضوع و تقسیم کرامات، اندکی از آن با حذف و تلخیص نقل می‌شود:

«کرامات اولیای خدای بر پنج روی است: کرامات فضلی است و کرامات کسبی است و کرامات غرور است و کرامات مکافات است و کرامات حقیقی است.

«اما کرامات اولیا آنچه فضلی است، آن همچنان باشد که ناگاه ابر سعادت برآید و باران فضلی بر خارستان ببارد، صدهزار گل رنگین و بویا پدید آید و صدهزار درخت در باغهای آبادان خشك شود و صد هزار گل مشکبوی صد برگ بر کنار جوی آب روان خشك گردد که هیچ‌کس سرّ آن نداند که این چراست و آن چراست؟

---

۱۱. شرح *تعرف*، ج ۳، ص ۲. ایضاً برای بحث تفصیلی در باب معجزه، رك: عضدالدین ایجی، *مواقف*، مصر، ص ۲۳۲.

«کار بندهٔ مخلص هم چنین باشد، بی آن که هیچ کاری از وی در وجود آمده باشد که او بدان مستحق کرامت ابدی گردد. اما حق را سبحانه و تعالی کرمی است که آن متقاضی است بر ذات و قدرت و نظر حق سبحانه و تعالی آنگه به هر وقتی کرم و جود او بر ذات کامله و بر قدرت کامله و نظر کامله تقاضا می‌کند و حق به نظر فضل و رحمت و کرم به دنیا می‌نگرد و به دل بندگان می‌نگرد، این هر چه تو می‌بینی که در دنیا سبب معیشت خلق است، همه از آن نظر است که در وجود می‌آید...

«پس آنگاه چون نظر رحمت درآید، همه دلها رحیم گردد و شفقت پیدا آید، اما چون کرم و فضل باز آن نظر یار گردد یا به دل کافر رسد مؤمن گردد، و چون به دل گناهکار رسد تایب گردد، و چون به دل تایب رسد مستقیم گردد، و چون به دل مستقیم رسد از اولیا گردد، و چون به دل اولیا رسد از ابدال گردد.

«کرامات فضلی از این جا خیزد، همچنین بی‌سببی درجه به درجه می‌رسد تا به مقام اولیا رساند. اما یا این کس که بازو این فضل کرده باشند، از خود هیچ پیوند بیند و به شکر آن میان درنبندند، هم‌چنان که گل بهاری نپاید و هیچ مقام نکند و زود فرو ریزد، این کرامات همچنان باشد: نامش از نام اولیا محو نکنند اما کرامات از وی بشود. یا چنان باشد که شکر آن به جای آرد و شکر خدای عزّ و جلّ بر خود بیند و بدان مشغول گردد، هر روز زیادت گردد...

«امّا کرامات کسبی، آن بود که بنده به توفیق ربُّ‌العزّه به در مجاهدت درآید و هر چه ممکن گردد و نتواند کرد فرا دست گیرد فزون‌تر از آن که بر وی نهاده باشد و شب و روز به درگاه خدای عزّ و جلّ آرام گیرد تا نفس و هویٰ مقهور گردد و دل او روشن و زدوده شود، آنگاه هر چه در دل وی می‌درآید همه راست باشد و فراست صادقه از آن‌جا فرا دیدار آید: هر چند کار بیش کند، فراست و کرامت بیش می‌باشد و نور صفاوت و کرامت در دل وی روشنایی می‌دهد تا هر چه کار صواب است می‌کند و به نور دلْ اصل کارها می‌بیند و صواب آن می‌داند، آنگه چون به زبان آن را بیان تواند کرد و راست بتواند گفت، آن را حکمت گویند. و حکمت راست بیان کردن بی‌کرامت نباشد، زیرا که کرامت باشد بی‌حکمت اما هرگز حکمت راست نباشد بی‌کرامت.

«و هر خداوند کرامتی که در دل نگرد و او در دل خویش گنج حکمت نبیند، آن کرامت غرور است، اما یا در دل دارد و به زبان نتواند گفت روا باشد، باری باید که در دل باشد، چون در دل حکمت در باشد، کرامات اصلی باشد. و کرامات کسبی را هم از کسب نگاه باید داشت، زیرا همچنان که به کسب آمد به کسب وا شود... مَثَلِ کرامات کسبی همچون مثل مرغی باشد وحشی، به رنج بسیار بتوان گرفت و به خواب و به غفلت از دست او وابشود. هر که او مرغ وحشی به دام آرد، اگر ایمن بخسبد، مرغ از دست وی بپرد و غم و حسرت بماند...

«اما کرامات مکافاتی، آن بود که مردی مؤمن و مصلح و پارسا و مخلص باشد و در فسادی

نباشد اما در عبادتی و نفقه کردنی و در طلب خیری افزونی نباشد، امّا مال بسیار دارد و با فرزندان محبّت دارد ■ تن فربه دارد و در عزّ و ناز پرورد و یا حرمتی ■ حشمتی دارد میان خلق نه نان نفقه کند ■ نه فرزندان را در کار خدا کند ■ نه تن در عبادت لاغر کند و نه حرمت و حشمت در راه خدا به کار برد جایی که باید برد، و خدای را عزّ ■ جلّ در کار وی عنایت باشد ■ بدو می نیك خواهد. همی ناگاهی روزی ظالمی را بر مال او گمارد و یا بیماری بر تن وی گمارد و یا مرگ بر فرزندان وی گمارد ■ یا زنی سلیطه بر وی گمارد ■ یا زبان خلق به بد گفت بر وی بگشاید، این و مانند این، ■ او را بر آن صبر و برداشت فرا دهد تا هیچ چیز نگوید و نباید گفت و او را بدین مصایب پاك کند همچنان که آن مرد آهنگر آهن‌ریزه در آتش برد و بدان سندان فرو کوبد ■ پاك بکند، خدای عزّ و جلّ این کس را هم چنین در بوتهٔ بلا بدارد ■ بر سندان محبّت نهد ■ به خایسك تعظیم فرو کوبد تا چنان پاك از میان برآید که می‌باید ـ چنان که ایّوب صلوات‌الله علیه ـ آنگه کرامت دریابد، و کرامات اصلی و بهترین این باشد، زیرا که او نخواست و نه بدو بود و نه نیز وایستِ او بود... و او خود ندانست که کرامت چه باشد، اما حق سبحانه و تعالی به خواست و حکمت خویش کاری بکرد و بر کردِ خویش او را خلعت داد، نه کس از وی باز تواند ستد و نه او نیز باز تواند داد...

«اما کرامات مکر و غرور، آن باشد که کسی کار خدای عزّ و جلّ فرا دست گیرد نه به اخلاص و حرمت، و رنج بسیار بر خود نهد ■ بدان کرامات جوید برای خلق، ■ بدان شکار حشمت دنیا طلبد ■ اخلاص آن فرا خلق می‌نماید و حجّت آن با خلق راست می‌کند و فرا چشمِ مردمان می‌دارد که چنین باید کرد که من می‌کنم، ■ از دنیا حرام ایشان از ایشان می‌ستاند، ■ خدای عزّ و جلّ بر حسب آن که او می‌گوید چیزی به چشم مردمان می‌نماید تا آن حرام خوارگان، زبان برگشایند و فرا گفتن گیرند که: این است نیك مردی که فلان است! دیدی که او چنین گفت و بیامد و فلان کار چنین کرد و چنین ■ چنان بود... به چنین و مانند این در زبان مردمان افتد.

«او نیز با خود می‌گوید: باش! من مردی صاحب کرامت شدم، مردمان می‌گویند آخر هم چیزی است، چرا دیگران را می‌نگویند، آخر در من چیزی می‌بینند. ■ هر روز در عبادت جهد افزون می‌کند تا چشم مردمان بر آن می‌افتد تا بدانند که من چه رنج می‌کشم ■ کرامات من از چیست.

«چون او در جوال پنداشت خویش و آنِ مردمان شد، خدای عزّ ■ جلّ رنج کس ضایع نکند که آنگاه ظلم باشد و روا نباشد از وی که رنج کس ضایع کند. پس او را این کرامت ریزه‌ها می‌دهد بی مغز؛ همچنان که کار او بی مغز اخلاص بود، کرامات او نیز همچنان در خور کار او بود بی مغز و بی اصل. همچنان که ایشان نیز آن سیم حرام بدو می‌دهند، می‌دانند که حرام است ■ ایشان نیز در جوال عشوهٔ خویش شوند و گویند که: اگر این سیم ما حرام است، فلان کس مرد صاحب کرامت است، او از ما نستاندی. تا هم او خود در جوال مکر و غرور شد ■ قوم دیگر را نیز در جوال غرور و

مکر و پنداشت کرد...

«اما کرامات حقیقی، آن بود که آن را هیچ پیوند نباشد از هیچ جای، پهلو با هیچ چیز ندارد الاّ با سبقت ازلی. و اصل کرامات آن است که هر چیزی به سزای آن چیز بینی ■ هر چه برداشتنی است برداری و هر چه افکندنی است بیفکنی، اصل کرامات حقیقی این است. این باز ان علم سابق گردد که در ازل حکم هر چیزی بکرد و رقم سعادت ■ کرامت برکشید و سزای خلعت ابدی گردانید، ما هنوز خود در وجود ناآمده. روزی ما که آن بیش از غذای نفس ما نیست، به چهار هزار سال پیش از ما بیافرید ■ تقدیر کرد ■ با کس نگذاشت، یك ذره به هیچ کس دیگر نداد، و هیچ کسب کاسب آن را بیش و کم نتوانست کرد... چنان که نبوّت در کسب بسته نیست، ولایت همچنان است و کرامات حقیقی نیز همچنین باشد. همچنان که نبوّت را نشاید که زوال آید، کرامات حقیقی را نیز نشاید که زوال آید، زیرا که آب هر دو از جوی ازل می‌آید و به زمین ابد می‌شود، تخم حکمت قدیم است که کاشته‌اند؛ آن روز دانسته است هر چه دانست به جز آن نباشد...

«اما بدان که بیگانه را کرامات باشد و آن نیز بر پنج روی باشد، اما جمله باطل باشد. نام کرامات، آن را مَجازی باشد: کرامات مکافاتی باشد و شیطانی باشد و مخرقه باشد و ضلالت باشد و وَهْم باشد. و جملهٔ این به فرمان شیطان باشد و ایشان اولیای شیطان باشند ■ مسخَّر او باشند... تا به یقین بدانی و در تهمت نیفتی چنان که قوم فرعون درافتادند.

«اما کراماتی که مکافات کار ایشان باشد، چنان باشد که از ایشان بسیار کس باشد که طعمهٔ خویش به اندکی آرد و کس بود که با نخودی آرد و کس بود که به ماهی نخودی خورد و در صومعه‌ها و کلیساها بنشینند و از خلق عزلت گیرند و راه حق ندانند که بروند، بر آنچه ایشان را تعلیم کرده باشند می‌روند که راه حق این است و جهد تمام بر خویشتن نهند ■ خلق و دنیا پدرود کنند و کار به جدّ فرا دست گیرند. و خدای عزّ و جلّ رنج هیچ کس ضایع نکند، و ایشان را در بهشت نصیب نیست، که بهشت بر بیگانه حرام است. پس مکافات کار ایشان این جا باز دهد و آن مکافات کرامات باشد که ایشان خواهند...

«اما کرامات شیطانی هر کس را باشد، هم مؤمن و هم بیگانه را. اما بیشتر عابدان را باشد، هم عابدان مؤمنان را و هم عابدان کافران را. عابدان مؤمنان را شیطان کرامات نماید تا از نیکشان به بد کشد و از فرمان خدای عزّ ■ جلّشان با فرمان خود آرد تا تَبَع او باشند. و عابدان بیگانگان را کرامات نماید تا در آن گمراهی هر روز دلیرتر شوند ■ او را پسروی می‌کنند و تبع او می‌باشند.

«اما کرامات ضلالتی، چنان باشد که خدای عزّ و جلّ حکم کرده است که قومی را از راه ببرد و در ضلالت افکند و از دین حق دور کند و از درگاه خویش براند. یکی را در میان آن قوم پدید آرد که آن قوم را بر سخن او اعتماد باشد، پس او را به در قرّایی و عبادت درآرد و هر قومی را عابدان باشند

و هر کسی چیزی می‌پرستند، آن کس آن عبادت بر دست گیرد و چیزها خدای عزّ و جلّ بر دست و زبان او می‌راند که آن دیگران از آن عاجز باشند. آنکه او را خاطرها دهد که در فهم و وهمِ دیگران نیاید. چنان که ما می‌شنویم که قومی در هندوستان خویشتن را بر دوستیِ بت قربان می‌کنند و قومی به آتش خویشتن را می‌سوزانند و بر آن صبر می‌کنند... مردمان نادان چون چنان بینند، همه گویند که راه حق این است، در ضلالت می‌روند که این حق است...

«اما آنچه کرامات وهم است ؛ به ما چنان رسید از معتمدان که در هندوستان قومی‌اند که ایشان چهل روز می‌بنشینند و وهم در چیزی می‌بندند، آن چیز سرِ چهل روز چنان شود که ایشان را باید و به مراد ایشان بباشد. آن نیز هم نوعی است از ضلالت...

«اما حدیث مخرقه: بدان که مخرقه بر هیچ عاقل نتوان بست به کرامات، از بهر آن که تا آن وقت که او آن همه اسباب دروغ و بطلان در پیش ننهد، او را آن خود روان نگردد، و چون عاقل و خردمند درنگرد، داند که حق ؛ باطل به یك جای فراهم نیاید. و آن جمله در کتابهای نیرنجات دَر است... و برخی از آن به سبك دستی بکنند و برخی به جادوی بکنند و برخی به داروها بکنند و برخی از آن به افسون بکنند و برخی به علم و زیرکی بکنند ؛ برخی از آن، آن است که به نزدیك آن خدای را یاد کنی بنپاید، زیرا که اصلش بر دروغ و ناراستی است... ؛ جمله اسباب شرّ است و همه اسباب شرّ بباید تا مخرقه بتوان کرد.

«اما کرامات را هیچ اسباب نباید. هر چه از اسباب دور است کرامت است و هر چه اسباب دارد مخرقه است. اگر کسی خواهد که مخرقه نماید، بی اسباب نتواند نمود و به حاصل نیاید. اما کرامات بی‌سبب روا باشد و بی سبب از شبهت دور بود و اصلی‌تر و کسی را در آن هیچ سخن نباشد.»[۱۲]

نجم‌الدین رازی، ضمن بحث در مکاشفات روحی، می‌نویسد:

«و بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند، در این مقام پدید آید؛ از اِشراف بر خواطر و اطّلاع بر مغیّبات و عبور بر آب و آتش ؛ هوا و طیّ زمین و غیر آن. و این جنس کرامات را اعتباری زیادتی نباشد، زیرا که اهل دین و غیر اهل دین را بود.

«اما آنچه آن را به حقیقت کرامات توان گفت ؛ جز اهل دین را نبود، آن است که بعد از کشف روحی در مکاشفات خفی پدید آید، زیرا که روح، کافر و مسلمان را هست اما خفیّ روحی حضرتی است خاص که جز به خاصان حضرت ندهند.»[۱۳]

---

۱۲. *انس التائبین*، ص ۲٤۰ - ۲۸۱.

۱۳. *مرصاد العباد*، ص ۳۱۳ - ۳۱٤.

ابو حفص نیشابوری (عمرو بن سلمه متوفی ۲۷۰) می‌گوید: ولیّ، کسی است که خدایش با کرامات تأیید کند ولی بر او پوشیده باشد.[۱۴]

سهل بن عبدالله تستری (متوفّی ۲۸۳) نیز کرامات را خاص اولیا می‌داند:

«الآیاتُ لِلهِ و المُعجِزاتُ للأنبیاءِ و الکَراماتُ لِلْأولیاءِ و المغـوثاتُ لِلمُریدینَ و التَّمکینُ لأهْلِ الخصُوص.»[۱۵]

احمدبن ابی الورد، نگه داشتن کرامات را یکی از شرایط پنجگانه برای وصول می‌داند:

«وَصْلُ القَوْمِ بخَمْس: بلُزُومِ الباب و ترکِ الخِلافِ و النَّفاذِ فی الخِدْمَةِ و الصَّبر علی المَصائبِ و صیانَةِ الکَرامات.»[۱٦]

همین عقیده را که پوشیده داشتن کرامات باشد، ابو عمرو دمشقی (متوفّی ۳۲۰) نیز اظهار داشته است و می‌گوید: همان‌گونه که خداوند آشکار کردن آیات و معجزات را بر پیامبران واجب ساخته است تا سبب گروش مردمان باشد، پوشیده داشتن کرامات را بر اولیا فرض قرار داده است تا خلق بدان فریفته نشوند.[۱۷]

ابراهیم قصّار (ابراهیم بن داود رَقّی متوفّی ۳۲٦) می‌نویسد:

«الأنبیاءُ مُنْبَسِطُونَ علی بساطِ الأُنس. و الأولیاءُ علیٰ دَرَجاتِ الکَرامَةِ.»[۱۸]

آقای سید جلال‌الدّین آشتیانی، در شرح مقدمهٔ قیصری، ضمن بیان اصول کرامات و معجزات و خوارق عادات، پس از توضیح کیفیّت عمل قوهٔ عاقله و متخیّله می‌نویسد:

«خاصیت قوت حسّ تأثیر در هیولای عالم ملك و شهادت است. نفس به اعتبار قوّت این مرتبه از وجود می‌تواند هرگونه تصرّفی در صور کاینات بنماید. نفس قبل از استکمال و اتّصال به عالم ربوبی، متصرّف در حیطهٔ وجود خود و قوای جسمانی خویش است. بعد از استکمال و اتّصال به عالم ربوبی، متصرّف در صور و مواد عالم اجسام است. چون بعد از استکمال، محیط بر عالم اجسام و موادّ می‌شود و عالم موادّ و اجسام را به اندازهٔ قدرت خود تسخیر می‌نماید.

«انسان مجمع انوار عقلی و نفسی و حسّی، همان جوهر ذات و حقیقت مقام نبوّت و ولایت است. کسانی که به مقام ولایت نرسیده‌اند، اگر هم صاحبان نفوس قویّه باشند، استکمال تامّ آنها

---

۱۴. *طبقات الصوفیه*، ص ۱۲۱.

۱۵. همان، ص ۲۱۱.

۱٦. همان، ص ۲۵۰.

۱۷. همان، ص ۲۷۷.

۱۸. همان، ص ۳۲۱.

در قسم اخیر است نه به نحو تمامیت نفوس انبیا و اولیا علیهم السّلام. افضل اجزای نبوّت اطلاع بر اسما و اعیان است بر اخبار. بعضی از امور غیبی جزئی در کَهَنَه و مستنطقین یافت می‌شود، برخی از نفوس قویّه نیز تصرّف در موادّ خارج از حیطهٔ وجود خود دارند.»[۱۹]

* * *

مشایخ بزرگ صوفیه، کرامت را لازمهٔ ولی بودن نمی‌دانسته‌اند و اهمیت بسیاری هم برای آن قایل نبوده و در کتمان آن می‌کوشیده‌اند؛ چنان که سهل بن عبدالله می‌گوید:

«بزرگ‌ترین مقامات، آن است که خوی بد خویش به خوی نیك بدل کند.»[۲۰]

و هم در کتمان حالت از او نوشته‌اند که:

«نقل است که بر آب برفتی که قدمش تر نشدی. یکی گفت قومی گویند تو بر سر آب می‌روی. گفت مؤذن این مسجد را بپرس که او مردی راستگوی است. گفت پرسیدم، مؤذن گفت من آن ندیدم لکن در این روزها در حوضی درآمد تا غسل سازد در حوض افتاد که اگر من نبودمی در آن جا بمردی. شیخ بوعلی دقاق چون این بشنید، گفت او را کرامات بسیار است لیکن خواست تا کرامات خود را بپوشاند.»[۲۱]

اسرار التوحید، دربارهٔ شیخ ابوسعید ابی‌الخیر می‌نویسد:

«و خلق را به ریاضت و مجاهدت شیخ قَدَّسَ‌الله روحَهُ العَزیز کمتر اطلاع بوده است، و آن حال شیخ از خلق پوشیده داشته است و نگفته و روا نداشته که ظاهر گردد مگر آنچه در میان مجلس به وجه استشهاد یا در اثنای سخن از جهت هدایت و رغبت مریدان بر زفان راندی. روزی در میان مجلس بر زفان شیخ ما رفت که هر چه بباید گفت ما آن کرده باشیم و جملهٔ اولیا قَدَّسَ‌اللهُ أرواحَهم همچنین بوده‌اند، حالات و کرامات خود از خلق پوشیده داشته‌اند، مگر آنچه بی قصد ایشان ظاهر شده است...

«آن طایفه که مقتدایان باشند، در اظهار کرامت نکوشند. اما اگر ظاهر شود بی قصد ایشان، از آن هم متأثر نشوند. و وقت باشد که برای مصلحت وقت اظهار کرامات کنند. چه، ایشان را زحمت خلق حجاب نگردد، بلکه مامور باشند به وعظ خلق و هدایت وارد و تهذیب اخلاق مریدان. و این طایفه، پخته‌تر باشند.

«و این راه را مقامات بسیار است و مشایخ این طایفه هزار و یك مقام تعیین کرده‌اند و شرح آن

---

۱۹. شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۶۰۹.

۲۰. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲۱. همان، ص ۲۱٤.

طول و عرضی دارد. مقصود ما آن است که تقریر کرده آید که مشایخ در اظهار کرامات نکوشیده‌اند بلکه در کتمان و اخفای آن سعی نموده‌اند، و یك فرق میان ولی و نبی این است که انبیا به اظهار معجزات مامورند و اولیا به کتمان کرامات مأمور . پس به سبب این مقدمات، مجاهدات و ریاضات و کرامات او بیشتر پوشیده بوده است و کس بر آن مطلع نبوده. آنچه از ثقات و عدول به ما رسیده است در تصحیح آن مبالغت رفت و آنچه بَیْنَهُ و بَیْنَ الله بوده است در آن سخن نتوان گفت.»[۲۲]

ابو جعفر محمد بن علی نسوی معروف به محمد علیان از اصحاب و معاصرین ابو عثمان حیری نیشابوری، گوید:

«هر که به اختیار و خواست خود اظهار کرامت می‌کند وی مدّعی است و هر که بی‌خواست وی بر وی کرامتی ظاهر می‌شود وی ولی است.»[۲۳]

مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، دربارهٔ ادعای خدایی بایزید بسطامی در حال استغراق و بی‌خودی، همین مطلب را پرورانده است؛ آن جا که گوید:

با مریدان آن فقیر محتشم — بایزید آمد که نك یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون — لا اِلَهَ الاّ اَناها فَاعْبُدُون
چون گذشت آن حال گفتندش صباح — تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار ار کنم من مشغله — کاردها بر من زنید آن دم هله
حق منزّه از تن و من با تنم — چون چنین گوید بباید کشتنم
چون وصیت کرد آن آزاد مرد — هر مریدی کاردی آماده کرد
مست گشت او باز از آن سغراق زفت — آن وصیّتهاش از خاطر برفت
نقل آمد عقل او آواره شد — صبح آمد شمع او بی‌چاره شد
عقل چون شحنه‌است چون سلطان رسید — شحنهٔ بی‌چاره در کنجی خزید
عقل سایهٔ حق بود حق آفتاب — سایه را با آفتاب او چه تاب
چون پری غالب شود بر آدمی — کم شود از مرد وصف مردمی
هر چه گوید آن پری گفته بود — زین سری زان آن سری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود — کردگار آن پری خود چون بود
گر چه قرآن از لب پیغمبر است — هر که گوید حق نگفت او کافر است

۲۲. *اسرار التوحید*، ص ۶۱ - ۶۲.

۲۳. *نفحات الانس*، ص ۲۱۰.

چون همای بی‌خودی پرواز کرد آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیل تحیّر درربود ز آن قوی‌تر گفت کاول گفته بود
نیست اندر جبه‌ام اِلاّ خدا چند جویی بر زمین و بر سما
آن مریدان جمله دیوانه شدند کاردها در جسم پاکش می‌زدند
هر که اندر شیخ تیغی می‌خلید بازگونه از تن خود می‌درید
یك اثر نه بر تن آن ذوفنون و آن مریدان خسته ▪ غرقاب خون
ای زده بر بی‌خودان تو ذوالفقار بر تن خود می‌زنی آن هوش‌دار
زآن که بی‌خود فانی استوایمن است تا ابد در ایمنی او ساکن است
نقش او فانی ▪ او شد آینه غیر نقش روی غیر آن جای نه
گر کنی تف سوی روی خود کنی ور زنی بر آینه بر خود زنی
ور ببینی روی زشت آن هم توی ور ببینی عیسی و مریم توی
او نه این است ▪ نه آن او ساده است نقش تو در پیش تو بنهاده است
چون رسید این‌جا سخن لب دربست چون‌رسید این جا قلم درهم‌شکست[۲۴]

ابوعلی بوزجانی گوید:

«صاحب استقامت باش نه صاحب کرامت، که نفس تو کرامت خواهد و خدای استقامت.»[۲۵]

در ذکر جنید بغدادی آمده است که:

«گفتند که می‌گویی حجاب سه است: نفس و خلق و دنیا. گفت: این سه حجاب عام است، حجاب خاص سه است: دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت...

«و گفت: زلّت عالم میل است از حلال به حرام و زلّت زاهد میل است از بقا به فنا و زلّت عارف میل است از کریم به کرامت.»[۲۶]

از بایزید بسطامی روایت شده که گفته است: در بدایت احوال، خداوند آیات و کراماتی به من نشان می‌داد ولی من به آیات و کرامات توجهی نداشتم. چون خداوند مرا چنین یافت، راه معرفت خود را به من نمود.

وقتی به بایزید گفتند که فلان شخص در یك شب به مکه می‌رود، گفت شیطان هم در یك لحظه

---

۲۴. مثنوی، دفتر چهارم، ص ۴۰۱ - ۴۰۳، با حذف و اختصار.

۲۵. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ص ۹۶.

۲۶. همان، ص ۲۹.

از مشرق به مغرب می‌رود.

و نیز به او گفتند که فلان بر آب می‌رود، گفت ماهی در آب و مرغ در هوا عجب‌تر از آن به جا می‌آورد.

و نیز بایزید گفته که اگر ببینید مردی سجاده بر آب گسترده و در هوا مربع نشسته، تا اعمال او را در اوامر و نواهی نبینید فریب نخورید.[۲۷]

به طوری که ملاحظه می‌شود، مسئلهٔ کرامات، در قرون اولیه ساده بوده و انجام دادن امور خارق‌العاده به اقطاب و مشایخ بزرگ نسبت داده می‌شده است، درحالی که خود آنان از اظهار آن تحاشی داشته‌اند. ولی اندك‌اندك، با گسترش تصوّف، افراد ناباب نیز در این حلقه راه یافته و به تلبیس و تدلیس پرداخته و برای فریفتن عوام اجرای هر غیر ممکنی را از ناحیهٔ پیر ممکن وانمود کرده‌اند تا مرشدان راه رشاد نایافته به نام و نان برسند. از طرف دیگر، عامهٔ مردم که از منطق و استدلال کمتر بهره‌مندند و به آسانی پذیرای موهوماتند، علاوه بر قبول هر ادعایی، در نقل کرامات مشایخ راستین، شاخ و برگ بسیار بر آنها افزوده و کاهی را کوهی کرده‌اند و مؤمنان و ناقلان نیز با ثبت و درج آن مطالب بی‌اساس، زمینه را برای افزایش تصاعدی تعداد کرامات و شگفت‌انگیزتر شدن آنها فراهم آورده‌اند؛ مانند چهل روز خوراك و آب خوردن ابو سعید و دفع نکردن و گریه کردن کسی آن قدر که اشکش از ناودان جاری شود و بر جامهٔ رهگذری ریزد و آب شدن کسی از شرم به طوری که از سراسر وجود او جز آبی زرد بر روی زمین باقی نماند و امثال این سخنان بی‌پایه، که شکی نیست ساختهٔ تخیّل عوام است.

اما کرامات دیگری به اولیا نسبت داده شده است که هر چند خارق‌العاده است به نحوی قابل توجیه است؛ چون رام کردن درندگان و آگاهی از فکر و ضمیر مردمان و تصرّف در ارادهٔ آنان و آگاهی خاص از وقایعی که در فواصل بعیده رخ می‌دهد و شفای بیماران و نظایر آنها.

البته کراماتی هم افراد موثّق برای مشایخ نقل کرده‌اند که به هیچ‌وجه با قوانین طبیعی و حکم عقل موافق نیست، ولی باید توجه داشت که اگر جز این هم باشد اطلاق کرامت به آن صحیح نخواهد بود و در هر حال برای صوفی که طبیعت را مسخّر ارادهٔ مردان حق می‌داند پذیرفتن آن دشوار نیست.

در این جا مناسب است بیان مرحوم دکتر غنی در باب کرامات که علاوه بر اهلیّت ادبی، از نظر پزشکی نیز صاحب‌نظر است آورده شود. ایشان چنین نوشته‌اند:

«البته از نظر تحلیل علمی، بایستی بین چیزهای غیر ممکن که به حکم عقل و علم و منطق و

---

۲۷. *تاریخ تصوف*، ص ۲۶۱. (عبارات منقول، ترجمه شده است از: *اللمع فی التصوف*، ص ۳۲۴.)

قوانین عالم شهود به صراحت ممتنع است و چیزهای ممکن که یك قسم توضیح و توجیه علمی و طبیعی دارد فرق گذاشت. مثلاً قسمتی از کرامات منسوب به اولیا مطابق با اصول و قواعدی است که در معرفة النفس و فن تحلیل و تجزیهٔ قوای روحی محرز و مقرّر است، از قبیل معالجه از راه عقیده و ایمان و توجّه و تلقین فکر و تصرّف در اراده و اِشراف بر خواطر و نیز اِلقا و تلقین تحت تأثیر خواب مغناطیسی و امثال آن، که هر کس به دقت در کتب عرفا و دستورهای آنها به مبتدیان اهل سلوك بنگرد بر می‌خورد که چگونه مطابق اصول و موازین علم‌النفس مرید را مستعدّ اخذ تلقین می‌سازند. مثلاً غالباً دستور این است که مرید باید با مراقبت تام و توجه کامل حواس به یك مرکز، بکوشد که ذکری را که از طرف مرشد به او داده شده یا شخص مرشد را کاملاً در ذهن خود حاضر داشته باشد، به طوری که همهٔ قوای فکری او در آن ذکر، یا در شخص مرشد جمع شود، به این معنی که جز او نبیند و احساس نکند، تا به جایی برسد که مرشد مثل ملك حافظ همیشه با او باشد و در هر حال و در همه جا از او منفك نباشد. بالاخره، این توجه شدید به اندازه‌ای دوام بیابد که مرید مرشد را در همهٔ خلق و در همهٔ اشیا حاضر و ناظر ببیند تا به مقام «فنای در مرشد» برسد. و چون این تمرین حاصل شد و روح مرید به مرشد اتصال یافت، همین تمرین را با مراقبت تام و تحت راهنمایی و ارشاد مرشد، نسبت به قطب یعنی پیشوایی که مرشد دستگیر از مشایخ طریقهٔ اوست به جا بیاورد تا به مقام «فنای در قطب» برسد. به همین طریق، مقام «فنای در پیغمبر» بر او حاصل شود و بالاخره به مقام «فناء فی‌الله» برسد و به طوری خود را در خدا مستغرق سازد که خود از میان برخیزد و در همهٔ اشیا جز خدا چیزی نبیند و به تحقیق بداند که با غیرت وحدانیّت وجود أغیار محال باشد و هر غیری که در توهّم آید خیال بود.»[۲۸]

اکنون چند نمونه از کراماتی که برای مشایخ نقل کرده‌اند در دو قسمت آورده می‌شود:

اول، کراماتی که قابل توجیه نیست و با موازین علمی تا حدّی که امروز بشر به کشف و درك آنها موفق شده است منطبق نمی‌باشد، و از آن جمله است:

«ابوبکر وراق روایت کند که روزی محمد بن علی، لختی از اجزای تصانیف خود فرا من داد و گفت این را اندر جیحون افکن. چون بیرون آمدم، نگاه کردم همه طرف لطایف بود، دلم نداد اندر خانه بنهادم و بازگشتم و گفتم که افکندم. گفتا که چه دیدی؟ گفتم که هیچ چیز ندیدم. گفت نیفکندی...

«گفتم مشکلم دو شد: یکی آن که چرا می‌گوید که به آب اندر افکن و دیگر آن که چه برهان است که پیدا خواهد آمد. بازگشتم و اجزا برداشتم و به درد دل بر کنارهٔ جیحون آمدم و اجزا از دست

۲۸. همان، ص ۲٦٦ - ۲٦۷.

بینداختم. آب دیدم که از هم باز شد و صندوقی پدید آمد سر گشاده و این اجزا اندر آن افتاد و سر صندوق استوار شد و آب به حال خود فرا رفتن آمد. بازگشتم و با وی بگفتم. وی گفت که اکنون انداختی. گفتم ایُها الشیخ به عزت خداوند که این سِرّ با من بگوی! گفت بدان که کتابی تصنیف کرده بودم اندر علم این طایفه که تحقیق آن بر همهٔ عقول مشکل بود و برادر من خضر عم از من خواسته بود و آن صندوق ماهی به فرمان وی آورده بود و خداوند تعالی این آب را فرمان داده است تا آن بدو رساند.»[۲۹]

«ذوالنون مصری روایت کند که من وقتی در کشتی نشستم که تا از مصر به جدّه رویم. جوانی مرقّعه‌دار با ما اندر کشتی بود و مرا از وی التماس صحبت می‌بود، اما هیبت وی مرا می‌بازداشت از سخن گفتن با وی که بس عزیز روزگار مردی بود و هیچ از عبادت خالی نبود. تا روزی صرّه‌ای جواهر از آن مردی گم شد. خداوند صرّه، مر این جوان را تهمت کرد. خواستند تا با وی جفایی کنند، من گفتم با وی بدین گونه سخن نگویید تا من از وی به خوبی پرسم. به نزدیك وی آمدم و با وی به تلطّف بگفتم که این مردمان را صورتی بسته است از تو و من ایشان را از درشتی و جفا بازداشتم، چه باید کرد. وی روی سوی آسمان کرد و چیزی بگفت. ماهیان دیدم که بر روی آب آمدند و هر یکی جوهری اندر دهن گرفته، یکی جوهر بستد و بدین مرد داد. چون مردمان کشتی آن بدیدند، وی پای بر روی آب نهاد و برفت. پس آن که صرّه برده بود از اهل کشتی، مر آن را باز داد و مردمان کشتی بسیار ندامت خوردند.»[۳۰]

«ابوالدردا و سلمان رض به هم نشسته بودند و طعامی همی خوردند و تسبیح کاسه می‌شنیدند.»[۳۱]

مولوی، از کرامات ابراهیم ادهم به شعر درآورده فرماید:

هم ز ابراهیم ادهم آمدست	کو ز راهی بر لب دریا نشست
دلق خود می‌دوخت بر ساحل روان	یك امیری آمد آن جا ناگهان
آن امیر از بندگان شیخ بود	شیخ را بشناخت سجده کرد زود
خیره شد در شیخ و اندر دلق او	شکل دیگر گشته خلق و خلق او
کو رها کرد آن چنان ملك شگرف	برگزید آن فقر بس باریك حرف

۲۹. کشف *المحجوب*، ص ۳۰۲ - ۳۰۳.

۳۰. همان، ص ۳۰۰. مولوی هم در دفتر دوم مثنوی (ص ٤٤٢) این حکایت را بی‌ذکری از ذوالنون ساخته، با اندکی اختلاف.

۳۱. همان، ص ۲۹۸.

ملك هفت اقلیم ضایع می‌کند — چون گدا بر دلق سوزن می‌زند
شیخ واقف گشت از اندیشه‌اش — شیخ چون شیراست‌ودلها بیشه‌اش
چون رجا و خوف در دلها روان — نیست مخفی بر وی اسرار جهان
شیخ سوزن زود در دریا فکند — خواست سوزن را به آواز بلند
صد هزاران ماهی اللّهیی — سوزن زر در لب هر ماهیی
سر برآوردند از دریای حق — که بگیر ای شیخ سوزنهای حق
رو بدو کرد و بگفتش ای امیر — ملك دل به یا چنان ملك حقیر؟؟[۳۲]

«نقل است که مالك وقتی در سایهٔ درختی خفته بود. ماری آمده بود و یك شاخ نرگس در دهان گرفته و او را باد می‌کرد.»[۳۳]

کرامات منسوب به مشایخ، از حدّ احصا و نقل بیرون است و برای هر یك از آنان کرامات متعدد ذکر کرده‌اند که جمع همهٔ آنها به چند مجلد کتاب نیازمند است و خواهنده باید به کتب صوفیه مراجعه کند تا بحث مربوط و واقعات منقول را بتواند دید.[۳٤] انواع و اقسام و آنچه این جا ذکر شد و می‌شود، برای نمونه است.

قسمت دوم، کراماتی است که به نحوی قابل توجیه و غرابت آن کمتر است، که ذیلاً نموداری از آنها به دست داده می‌شود:

«نقل است که شیران و سباع بسیار به نزدیك او آمدندی و مر ایشان را غذا دادی و مراعات کردی و امروز در تستر خانهٔ سهل را بیت السباع گویند.»[۳۵]

«نقل است که روزی فتح را سؤال کردند از صدق. دست در کورهٔ آهنگری کرد، پاره‌ای آهن تافته بیرون آورد و بر دست نهاد و گفت صدق این است.»[۳٦]

---

۳۲. مثنوی، دفتر دوم، ص ٤۲۷ - ٤۲۸. در شرح حال ابراهیم ادهم در *تذکرة الاولیاء* این حکایت نقل شده، با این تفاوت که شیخ سوزن زر نمی‌ستاند و سوزن خود از ماهیان می‌خواهد.

۳۳. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۳۷. باد کردن، به معنی باد زدن است.

۳٤. مبحث کرامات در کلیهٔ کتب صوفیه، از جمله: *شرح تعرف*، ج ۳، ص ۲-۲۳؛ *اللمع فی التصوف*، ص ۳۱۳ - ۳۲۰؛ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۷٦ - ۱۷۸؛ *کشف المحجوب*، ص ۲۷٦ - ۳۰۳؛ *اسرار التوحید*، ص ٦۵ - ۲۰٦؛ *تذکرة الاولیاء*، ج ۱ و ۲؛ *نفحات الانس*، ص ۱۸ - ۲۸.

۳۵. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۲۱٤.

۳٦. همان، ج ۱، ص ۲۳٦.

«خواجه ابوالقاسم هاشمی حکایت کرد که من هفده ساله بودم که شیخ بوسعید قَدَّسَ‌اللهُ روحَهُ العَزیز به طوس آمد، و پدرم رئیس طوس بود و مرید شیخ. هر روز به خانقاه استاد ابو احمد آمدی به مجلس شیخ و مرا با خویشتن آوردی و من در پیش پدر از پای ننشستمی و مرا چنان که عادت جوانان باشد به پوشیده‌ای نگرشی بود.

«پس شبی آن زن پیغام فرستاد که من به عروسی می‌شوم تو گوش دار که تا من چون باز آیم تو را بینم. من بر بام بنشستم و شب دور درکشید و مرا خواب گرفت. من با خویشتن این بیت می‌گفتم تا در خواب نشوم، بیت:

در دیده به جای خواب آب است مرا	زیرا که به دیدنت شتاب است مرا
گویند بخسب تا به خوابش بینی	ای بی‌خردان چه جای خواب است مرا

«این بیت من گفتم، خوابم درربود و در خواب ماندم تا آن ساعت که مؤذن بانگ نماز کرد از خواب درآمدم هیچ کس را ندیدم. دیگر روز با پدر به مجلس شیخ شدم و بر زبر سر پدر باستادم.

«شیخ را از محبت راه حق سؤال کردند و او در این معنی سخنی می‌فرمود که در راه جست‌وجوی آدمی بنگر تا چه مایه رنج بری و حیله کنی تا به مقصود رسی یا نرسی، نارفته در راه حق به مقصود چون توان رسید، که اینك دوش محبوبی وعده‌ای داد این جوان را ـ و اشارت به ما کرد ـ یك نیمهٔ شب بی‌خواب بود و می‌گفت: در دیده به جای خواب آب است مرا. دیگر چه ای جوان؟ خواجه بوالقاسم گفت من هیچ نگفتم از شرم. شیخ گفت خواجه بوالقاسم! من همی بمردم. دیگر بار بازگفت، من بیفتادم و از دست بشدم. چون به هوش آمدم، شیخ گفت: چون در دیده به جای خواب آب است تو را، چرا خفتی تا از مقصود باز ماندی؟ و بیت جمله بگفت. خلق به یك بار به فریاد آمدند و من بی‌هوش و از دست رفته. شیخ مرا گفت تو را این قدر بس باشد... هشتاد و یك سال عمر من بود هرگز بر من حرام نرفت، از حرمت گفت شیخ؛ هرگز خمر نخوردم و خدمت هیچ مخلوق نکردم و با هیچ کس بد نکردم.»[۳۷]

«خواجه حسن مؤدب گوید رَحمَةُاللهِ عَلَیْه که چون آوازهٔ شیخ در نشابور منتشر شد، که پیر صوفیان آمده است از میهنه و مجلس می‌گوید و از اسرار بندگان خدای تعالی خبر باز می‌دهد، و من صوفیان را خوار نگریستمی، گفتم صوفی علم نداند چگونه مجلس گوید؟ و علم غیب خدای تعالی به هیچ کس نداد و ندهد، او از اسرار بندگان حق تعالی چگونه خبر باز می‌دهد؟ روزی بر سبیل امتحان به مجلس شیخ شدم و پیش تخت او بنشستم؛ جامه‌های فاخر پوشیده و دستار فوطهٔ طبری در سر بسته، با دلی پر انکار و داوری. شیخ مجلس می‌گفت. چون مجلس به آخر آورد، از جهت درویشی

۳۷. *اسرار التوحید*، ص ۶۷ - ۶۸.

جامه‌ای خواست. مرا در دل آمد که دستار خویش بدهم. باز گفتم با دل خویش که مرا این دستار از آمل هدیه آورده‌اند و ده دینار نشابوری قیمت این است، ندهم. دیگر بار شیخ حدیث دستار کرد، مرا باز در دل افتاد که دستار بدهم. باز اندیشه را رد کردم و همان اندیشهٔ اول در دلم آمد.

«پیری در پهلوی من نشسته بود، سؤال کرد ای شیخ حق سبحانه و تعالی با بنده سخن گوید؟ شیخ گفت: گوید، از بهر دستار طبری دو بار بیش نگوید. باز آن مرد که در پهلوی تو نشسته است دوبار گفت که این دستار که در سر داری بدین درویش ده، او می‌گوید ندهم که قیمت این ده دینار است و مرا از آمل هدیه آورده‌اند. حسن مؤدب گفت چون من آن سخن شنودم، لرزه بر من افتاد. برخاستم و فرا پیش شیخ شدم و بوسه بر پای شیخ دادم و دستار و جامه جمله بدان درویش دادم و هیچ انکار و داوری با من نماند. به نو مسلمان شدم و هر مال و نعمت که داشتم در راه شیخ فدا کردم و به خدمت شیخ باستادم و او خادم شیخ ما بوده است و باقی عمر در خدمت شیخ بیستاد و خاکش به میهنه است.»[۳۸]

«استاد عبدالرحمن گفت که مقری شیخ ما بود، که روزی شیخ در نشابور مجلس می‌گفت. علویی بود در مجلس شیخ. مگر به دل آن علوی بگذشت که نسب ما داریم و عزّت و دولت شیخ دارد. شیخ درحال روی بدان علوی کرد و گفت یا سیّد، بهتر از این باید. آنگه روی به جمع کرد و گفت می‌دانید که این سیّد چه می‌گوید؟ می‌گوید که نسب ما داریم و دولت و عزّت آن جاست.

«بدان که محمد علیه‌السلام هرچه یافت از نسبت یافت نه از نسب، که بوجهل و بولهب هم از آن نسب بودند، و شما به نسب از آن مهتر قناعت کرده‌اید و ما همگی خویشتن را در نسبت بدان مهتر بپرداخته‌ایم و هنوز قناعت نمی‌کنیم، لاجرم از آن دولت و عزّت که آن مهتر داشت ما را نصیب کرد و بنمود که راه به حضرت ما به نسبت است نه به نسب.»[۳۹]

«به خط امام مالکان رَحْمَةُالله عَلَیْه دیدم که نبشته بود که زنی را در مجلس شیخ حالتی درآمد، خویشتن را از بام بلند درانداخت. شیخ اشارت کرد در هوا معلق ماند. زنان دست دراز کردند و زن را بر بام کشیدند. بنگریستند دامن او در میخی ضعیف آویخته دیدند.»[۴۰]

«از ابراهیم رقی روایت کنند که گفت من در ابتدای امر خود قصد زیارت مسلم مغربی کردم. چون به مسجد وی اندر آمدم، امامت می‌کرد و الحَمْد خطا برخواند. با خود گفتم رنج من ضایع شد. روز دیگر به وقت طهارت خواستم تا به کنارهٔ آب روم، شیری بر راه خفته بود، بازگشتم. دیگری بر

۳۸. همان، ص ۷۱.

۳۹. همان، ص ۱۱۰.

۴۰. همان، ص ۲۰۰.

اثر من می‌آمد. بانگ برگرفتم، مسلم از صومعه بیرون آمد. چون شیران وی را بدیدند، تواضع کردند. وی گوش هر یك بگرفت و بمالید و گفت ای سگان خدای نه با شما گفته‌ام که با مهمانان من مچخید؟ آنگاه مرا گفت یا اسحاق، شما به راست کردن ظاهر مشغول شدید مر خلق را تا از خلق می‌بترسید و ما به راست کردن باطن مر حق را تا خلق از ما می‌بترسند.»[۴۱]

حافظ فرماید:

شرممان باد ز پشمینهٔ آلودهٔ خویش   گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم[۴۲]

---

۴۱. *کشف المحجوب*، ص ۳۰۰.

۴۲. *دیوان حافظ*، ص ۲۵۸.

کشف، پیوند دل با حقایق پوشیده و بیان آنها

کشف، در لغت، به معنی آشکار شدن است، و در اصطلاح صوفیه، آشکار شدن و به نظر رسیدن چیزهایی است که بر فهم پوشیده و در پردهٔ غیب نهان است.

نجم‌الدّین رازی، در بیان مکاشفات و انواع آن، در فصل هیجدهم *مرصاد العباد* می‌نویسد:

«بدان که حقیقت کشف از حجاب بیرون آمدن چیزی است بر وجهی که صاحب کشف، ادراک آن چیز کند که پیش از آن ادراک نکرده باشد، چنان که فرمود: فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ[1] یعنی حجاب از پیش نظر تو برداشتیم تا مکشوف نظر تو گشت آنچه پیش از این نمی‌دیدی.

«و حجاب، عبارت از موانعی است که دیدهٔ بنده بدان از جمال حضرت جلّت محجوب و ممنوع است و آن جملگی عوالم مختلف دنیا و آخرت است که به روایتی هژده هزار عالم گویند و به روایتی هفتاد هزار عالم و به روایتی سیصد و شصت هزار. آنچه مناسب‌تر است هفتاد هزار است که حدیث صحیح بدان ناطق است که: اِنَّ لِلّهِ سَبْعِینَ اَلْفَ حِجابٍ مِنْ نورٍ و ظلمةٍ. و این هفتاد هزار عالم در نهاد انسان موجود است و به حسب هر عالم، انسان را دیده‌ای است که آن عالم بدان دیده مطالعه تواند کرد در حالت کشف آن عالم.

«و این هفتاد هزار عالم در دو عالم مندرج است که از آن عبارت نور و ظلمت کرد، یعنی ملك و ملکوت و نیز غیب و شهادت گویند و جسمانی و روحانی خوانند و دنیا و آخرت هم گویند...

«و انسان عبارت از مجموعهٔ این دو عالم است که قدرت لایزالی جمع بین‌الضدّین کرده است و هفتاد هزار دیده که ادراك هفتاد هزار عالم کند در مدرکات دو عالم انسان مندرج گردانیده، چون حواس پنجگانه که به جسمانیّات انسان تعلق دارد و جملگی عوالم جسمانیّات بدان پنج حس ادراك کند، و چون مدرکات باطنی پنجگانه که به روحانیّت انسان تعلّق دارد ▪ جملگی عوالم روحانیّات بدان

---

۱. ۵۰/۲۲.

ادراک کند و آن را عقل و دل و سرّ و خفیّ خوانند.

«اما در اصطلاح اهل سلوک، مکاشفات اطلاق بر معانیی کنند که مدرکات پنجگـانهٔ باطنی ادراک کند نه بر آنچه حواس پنجگانهٔ ظاهری ادراک کند یا قوای بشری که تَبَعِ حواس است.

«پس چون سالک صادق به جذبهٔ ارادت از اسفل سافلین طبیعت روی به اعلی علیّین شـریعت آرد و به قدم صدق جادهٔ طریقت بر قانون مجاهده و ریاضـت در پناه بدرقـه متابعـت سپردن گیرد، از هر حجاب که گذر کند از آن هفتاد هزار حجاب، او را دیده‌ای مناسب آن مقام گشاده شـود و احـوال آن مقام منظور نظر او گردد.

«اول دیدهٔ عقل او گشاده گردد و به قدر رفع حجاب و صـفای عقـل، معـانی معقـول روی نمودن گیرد و به اسرار معقـولات مکـاشف می‌شـود، و این را کشـف نظری گویند. بر این اعتمادی زیادت نباشد؛ تا آنچه در نظر آمد در قدم نیاید، اعتماد را نشاید...

«و چون از کشف معقـولات عبور افتاد، مکـاشفات دلی پدید آمد و آن را کشـف شـهودی گویند، انوار مختلف کشف افتد... بعد از آن، مکاشفات سرّی پدید آید و آن را کشف الهامی گویند، اسـرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز ظاهر و مکشوف شود...

«بعد از آن، مکاشفات روحی پدید آید و آن را کشف روحـانی گویند. در مبادی این مقـام، کشـف معاریج و عرض جنّات و جحیم و رؤیت ملایکه و مکالمات ایشان پدید آید. و چون روح به کلّی صـفا گرفت و از کدورات جسمانی پاک گشت، عوالم نامتناهی مکشوف شـود، دایرهٔ ازل و ابد نصـب دیده گردد. این جا حجاب زمان و مکان برخیزد تا آنچه در زمان ماضی رفته است در این حـال ادراک کند تا کس باشد که ابتدای آفرینش موجودات و مراتب آن کشف نظر او شـود و همچنین آنچـه در زمان مستقبل خواهد بود ادراک کند.»[۲]

در مقدمهٔ شرحی که آقای آشتیانی بر مقدّمهٔ قیصری نوشته‌اند، تفـاوت بین علم برهانی و طـریقهٔ اهل کشف به شرح آمده است:

«از برای رسیدن به واقع و آگاهی از حقایق مبدأ و معاد و معـارفی که جهـل به آن نقص اسـت و انسان بدون تحصیل معرفت از رسیدن درجات عالیه و مقـامات انسـانی محـروم می‌ماند، دو طـریق معیّن و مقرّر است: یکی طریقهٔ اهل استدلال و تحصیل معـرفت یقینی از طـریق برهان و ناظـر بر این طریق‌اند حکما...

«طریقهٔ دیگر از برای رسیدن به حق که طریقه و سـبیل انبیا و اولیاسـت، طـریقهٔ اهل کشــف است. علوم انبیا علم لَدُنی حـاصل از ریاضـات علمی و عملی یعنی تفکّـر در آیات آفـاق و انفس و

۲. *مرصاد العباد*، ص ۳۱۰ - ۳۱۳.

جلای آیینهٔ قلب از برای قبول انعکاس حقایق ملك و ملکوت و رفع جهات سوائیّت و دوئیّت بین عالم و معلوم است. علم تامّ به ماوراءالطّبیعه و حقایق ملکوت عالم، از تجافی عالم مادّه و اتّصال و اتّحاد با حقایق غیبی حاصل می‌گردد، چون موانع جهل به شیء وجود جهات غیریّت، و علم به شیء ناشی از رفع جهات جدایی و افتراق است به حقایق این علم. علم به اعتبار اتّحاد با علل حقایق این عالم و ارتباط با اسباب و علل وجودی این موجودات حاصل است. لذا گفته‌اند: ذَواتُ الأَسبابِ لا تُعرَفُ اِلاّ بأسبابِها. و نیز گفته شده است: العِلّةُ حَدٌّ تامٌ لِوُجُودِ المَعلول.

«بالاترین علم، از شهود حقایق در احدیّت و واحدیّت وجود حاصل می‌گردد. مأخذ و مخزن علم کامل، همان مقام و مرتبهٔ واقعیّت اشیاست که از آن تعبیر به عالم اسما و صفات نموده‌اند. و حقیقت هر شیء که نحوهٔ تعیّن آن حقیقت در علم باری است، مقام واحدیّت و عالم اسما و صفات و مرتبهٔ اعیان ثابته است. لذا مأخذ علم اکمل و اشرف انبیا همان مقام است و علم سایر انبیا مأخوذ از مقام نازل این مأخذ است که مقام ثبوت حقایق در عقل اول و اُمّ الکتاب باشد.

«بعد از آن که معلوم شد انبیا به مشاهدهٔ حضوری حقایق را در عالم علم ربوبی و مراتب علم حق، شهود می‌نمایند و صافی‌ترین علم همین علم شهودی حضوری است، این علم مقدم بر رسیدن حقایق از طریق نظر است. علم حاصل از طریق نظر، واسطه بین عالم و معلوم واقعی و حقیقی است. واسطه خود حجاب است، بلکه به نظر تحقیق علم کامل به ارتفاع وجود مجازی و امکانی عالم و اتّحاد با معلوم حقیقی حاصل می‌شود. وجود واسطه در بین حجاب و صورت علمیّه «حجابُ اللهِ الاکبر» است. علم تامّ از برای سالك بعد از فنای وجود مجازی در حق اول و بقای به آن حقیقت بی‌همال حاصل می‌شود و حضرات انبیا، خصوصاً حضرت ختمی مرتبت، از این طریق به حقایق، علم پیدا نموده است:

ما طبیبانیم و شاگردان حق	بحر قلزم دید ما را «فَانفَلَق»
آن طبیبان طبیعت دیگرند	که به دل از راه نبضی بنگرند
ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم	کز فراست ما به عالی منظریم.»[۳]

فصل هفتم مقدّمهٔ قیصری به «مراتب کشف و انواع آن اجمالاً» تعلّق دارد و در شرح آن نوشته‌اند:

«کشف به حسب لغت، رفع حجاب است. چون مراتب وجودی از حق اول تا عالم مادّه بین حق و مخلوق حجابند، النّهایه حقایق مجرّده و عقول مقدّسه حجب نورانی و حقایق مادّی حجب ظلمانی

۳. شرح مقدمهٔ قیصری، ص ٦-۸ مقدمه.

بین سالك و حقّند.

«سالك که از عالم طبع شروع به سیر الی‌الله می‌نماید، بعد از کشف حجب، اوّل حقیقتی که از برای او مکشوف می‌شود، حقایق موجود در عالم برزخ و خیال مطلق و منفصل است. و بعد از عبور از مراتب برزخی، به عالم معنی و عقول مجرّده و ارواح طاهره می‌رسد و حقایق را در این مشهد با عین قلب، شهود می‌نماید و عالم ارواح و حقایق موجود در آن عالم بر او مکشوف می‌گردد. بعد از سیر از عالم عقول، به عالم اسما و صفات متّصل می‌شود. به اعتباری، اسما و صفات و تعیّنات اسما و صفات نیز، حجاب بین حق و خلق است. شهود واقعی و کشف حقیقی حاصل نمی‌شود مگر به محو وجود مجازی و انغمار در وجود حقیقی حق و شهود وجود صرف. آنچه که غیر حق است، در نظر سالكِ واصل، اوهام و اباطیل به شمار می‌رود، و معلوم و مشهود حقیقی حق است و سالك آنچه را که غیر از اوست، به حکم کلام معجز نظام حضرت ولایتمدار علی بن ابی طالب که الحَقیقَةُ صَحْوُ المَعلومِ و مَحْوُ الموهومِ، از موهومات می‌بیند.

«این مقدمه را برای آن ذکر کردیم که فهمیده شود کشف و شهود حقایق موجود در عالم مثال که عالم جسم و تقدّر و صورت است، کشف صوری است، و انکشاف حقایق بعد از عالم برزخ و مراتب خیال مطلق و منفصل، کشف معنوی است. و کشف صوری صراط و راه مستقیم به نیل کشف معنوی است...

«کشف صوری در عالم مثال مطلق از طریق حواس خمس حاصل می‌شود. چون حواس پنجگانه در باطن نفس به اعتبار وجود برزخی و مثالی موجود است و حواس مادّی از روزنه‌های حواس موجود در خیالند و همچنین حواس موجود در وجود مثالی در عالم عقل به وجود واحد جمعی تحقّق دارند. نفس در باطن وجود و مقام تجرّد تامّ خود به سمع عقلی می‌شنود و به بصر عقلی می‌بیند و به ذوق عقلی می‌چشد و هٰکذا نسبت به سایر حواس.

«کشف صوری حاصل در عالم برزخ و اجسام و اشباح مثالیه یا از راه مشاهده و رؤیت است، مثل آن که مشاهد صورتهای ارواح متجسّد و متجنّد را در عالم برزخ و صورت رؤیت نماید، صور ارواح در این عالم، تعیّن وجود حقایق موجود در عالم ارواحند. و یا شهود از طریق گوش و حسّ شنوایی است، مثل این که حضرت رسول وحی را به صورت کلام منظوم استماع می‌نمود و یا اصواتی را از قبیل صدای زنگ شتر و نغمات زنبور عسل استماع می‌فرمود و به واسطهٔ جهاتی مقصود و مراد از نزول وحی را به فراست درمی‌یافت.

«حصول کشف یا از طریق حسّ شامه و استنشاق است که از آن به تنسّم به نفحات الهی تعبیر شده است و رسول‌الله به آن در حدیث معروف اشاره نموده است: اِنَّ لِلّهِ فی اَیّامِ دَهْرِکُم نَفَحاتٍ اَلا

فَتَعَرَّضُوا لَها.[۴] و در حق اویس قرنی که از بزرگ‌ترین صحابهٔ حضرت امیر مؤمنان است فرموده‌اند: اِنّی لَاَجِدُ نَفَسَ الرَّحمانِ مِنْ قِبَلِ الیَمَنِ. در حالتی که اویس در یمن متوطّن بود و نفس حق از آن جانب به مشام حضرت ختمی مرتبت می‌رسید...

«کشف صوری، دارای انواع متعدّد است. برخی از انواع آن، تعلّق به امور دنیاوی می‌گیرد، مثل اِخبار از آمدن شخصی از سفر. برخی از اشخاص به واسطهٔ کناره‌گیری از خلق و توجه به حق، این حالت را پیدا می‌نمایند که از آن به رهبانیّت تعبیر می‌شود. اهل سلوك چون به دنیا و امور مربوط به آن اهمیّتی نمی‌دهند... به این قبیل مکاشفات اهمیّت نمی‌دهند. چون غایت سیر آنها فنای در حق و بقای به اوست. عارف کاملی که عالم به حق و مراتب وجود حق شهود او در اقطار وجود و مراتب دنیا و آخرت است، غیر از حق چیزی را نمی‌بیند...

«کشف مربوط به امور دنیوی کشف حقیقی نیست کسانی که همّ خود را مصروف این قبیل از مکاشفات می‌نمایند و تجاوز از این مرتبه نمی‌نمایند، از جمله منغمران در دنیا و مُعرضان از آخرت حق محسوب می‌شوند و مکاشفات خود را سبب نیل به مناصب دنیوی قرار می‌دهند.

«اگر مکاشفه مربوط به امور حقیقی اخروی و حالات حقایق روحانی و کیفیّت تجلّی عوالم غیبی و دربرداشتن حقایق و معارف مربوط به عالم ارواح باشد، مطلوب و معتبر است. این قبیل از مکاشفات اگر چه در عالم صورت و برزخ صورت می‌گیرد، ولی به نحو ندرت مجرّد از حقایق و معانی غیبی است، بلکه به طور اکثر متضمّن مکاشفات معنوی است و از حیث این که این مکاشفات جامع بین معنی و صورت است بیشتر از مکاشفات مجرّد از صورت موجب یقین است و یا بیشتر از مکاشفات منغمر در صورت یقین‌آور است.

«مکاشفاتی که توأم با صورت و معنی است، دارای انواعی می‌باشد: مکاشف گاهی جمیع مراتب حُجُب را زیر پا گذاشته به عالم اعیان ثابته می‌رسد و سیر در اسما و احوال حق نموده و بر حقایق عالم اطّلاع پیدا می‌نماید و از باب آن که موجودات صاحب علل و اسباب به معرفت علل و اسباب

---

۴. مولوی، با اشاره به این حدیث، گفته است در دفتر اول:

گفت پیغمبر که نفحتهای حق — اندر این ایام می‌آرد سبق
گوش‌هش دارید این اوقات را — درربایید این چنین نفحات را
نفحه می‌آمد شما را دید رفت — هر که را می‌خواست، جان بخشید رفت
نفحه‌ای دیگر رسید، آگاه باش — تا از این هم وانمانی خواجه تاش
جان آتش یافت زان آتش‌کشی — جان مرده یافت از وی جنبشی

وجودی شناخته می‌شوند، به حاق حقیقت جمیع موجودات آگاه می‌شود.»[۵]

صاحب *اللمع*، در این باب، چنین می‌نویسد:

«الکَشْفُ بَیانُ ما یَسْتَتِرُ عَلیَ الفَهْمِ فَیُکْشَفُ عَنْهُ لِلعَبْدِ کَأنَّهُ رَأیُ عَیْنٍ. قالَ أبو محمّدٍ الجَریریُّ مَنْ لَمْ یَعْمَلْ فیما بَیْنَهُ و بینَ‌اللهِ تَعالیٰ بالتَّقویٰ و المُراقَبَةِ لَمْ یَصِلْ اِلیٰ الکَشْفِ و المُشاهَدَةِ. و قالَ النُّوریُّ رَحِمَهُ اللهُ مُکاشَفاتُ العُیُونِ بالأبصارِ و مُکاشَفاتُ القُلُوبِ بالاتِّصالِ.»[۶]

آقای همایی، در بیان کشف و شهود و وحی و الهام، ضمن شرحی که نوشته‌اند، چنین اظهار نظر کرده‌اند:

«حکما معتقدند که رفع حُجُب و موانع، هم در عالم خواب و هم در بیداری امکان دارد. موجبات رفع حجاب بسیار است، از قبیل نوم و خلسه و استغراق نفس به ذکر و فکر، همچنین استنطاقات معروفه و مصادفهٔ امور غریب و هول‌انگیز، و بالجمله هر چیزی که باعث جمعیّت حواس و انصراف نفس از بدن و توجه او به عالم غیب می‌گردد. پس اطلاع انسان بر مغیّبات در خواب یا بیداری، مطابق عقیدهٔ حکمای قدیم، مبتنی بر دو مقدمه است که در کتب فلسفه به تفصیل نوشته‌اند: اول این که صور حوادث جزئیه قبل از وقوع در مبادی عالیه مرتسم است. دوم آن که نفس انسانی قادر است که به مبادی عالیه اتّصال پیدا کند و ممکن است که نقوش و صور مبادی عالیه در نفس مرتسم گردد.

«حکمای مشایی گویند تمام جزئیات حوادث که در این عالم واقع می‌شود در عالمی نورانی‌تر که از آن به عقول مجرّده عبارت کنند و همچنین در نفس کلیهٔ فلکیه به وجه کلی موجود است، و معتقدند که نفوس منطبعهٔ سماوی دارای ادراك جزئیه‌اند که مبادی حرکات آنهاست و حوادث جزئیه مستند به حرکات فلکیه است، و این قضیه را از مبانی استدلال خود قرار می‌دهند که علم به علت، مستلزم علم به معلول است. پس چون نفس ناطقهٔ انسانی به نفوس فلکی و عقول مجرده اتصال یافت، پرتو نقوش در وی مرتسم می‌گردد و به حوادث اینده علم پیدا می‌کند. و این معنی هم در عالم خواب دست می‌دهد و هم در عالم بیداری. آنچه در خواب باشد «رؤیای صادقه» گویند و آنچه در بیداری دست دهد «مکاشفه» نامند و آنچه مابین نوم و یقظه و به اصطلاح در حالت غیبت واقع شود «خلسه» گویند. و نقوشی را که در عالم خواب در نفس مرتسم می‌شود، اگر معلول امور مزاجی و مادی باشد نه به واسطهٔ اقتباس از مبادی عالیه، آن را «اضغاث احلام» خوانند. و آنچه از مبادی

---

۵. شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۳۴۵ - ۳۵۱. ایضاً برای اطلاع از مسئلهٔ وحدت حقیقت وحی و مکاشفه و مراتب آن، رجوع شود به ص ۴۰۸ - ۴۱۰.

۶. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۴۶.

عالیه در نفس مرتسم گردد، خواه در خواب و خواه در بیداری، در صورتی که قوهٔ متخیّله در آن تصرفی نکرده و معنی را به صورت و صورت را به صورت دیگر تغییر نداده باشد و آنچه در نفس مرتسم شده است عیناً واقع شود، اگر در خواب باشد رؤیای صادقه و اگر در بیداری است «کشف و شهود و وحی و الهام» گویند. و اگر در تحت تأثیر قوهٔ متخیّله تغییر صورت داده و به کسوت دیگر در آمده باشد، خواب محتاج به تعبیر، و کشف نیازمند به تأویل خواهد بود و نسبت تأویل به کشف مانند تعبیر است به خواب.

«اما تغییر صورت ممکن است به لوازم و مناسبات و مشابهات یا به اضداد و نقایض و مخالفات باشد و هنر معبّر و مؤوّل این است که صورت باقی مانده را به صورت یا معنی اصلی به طریق تحلیل به عکس بازگرداند... و در صورتی که تغییر و تبدیل صور و کسوتهای خیالی از قوهٔ متخیّله در حسّ مشترك به حدّی باشد که معبّر و مؤوّل به اصل آن پی نتواند برد، آن را نیز گروهی از حکما «دعابات متخیّله» و اضغاث احلام خوانند.

«پس اساس اِخبار از مغیّبات و اِشراف بر ضمیر و امثال این گونه هنرها، جمعیّت حواس و انصراف از شواغل حسّیه است. و نفس انسانی چون در عالم خواب طبعاً از موانع حسّی فارغ‌تر گردد، توجه و اتّصال به مبادی عالیه بر وی آسان‌تر شود. پاره‌ای امراض نیز در حکم خواب است و از این جهت اتفاق افتاده است که بعضی از ممرورین[7] اخبار از مغیّبات داده‌اند. اما در عالم بیداری، این اتّصال ممکن نیست مگر به واسطهٔ قوّت و قدرت نفس و تسلط بر جمعیّت حواس و انصراف از شواغل حسّی و توجه به عالم روحانی. و به ندرت اتفاق افتد که افراد بشر در خلقت اصلی دارای این قدرت و نیرو باشند، اما برای بیشتر اشخاص، این گونه احوال جز به وسیلهٔ ریاضات و تمرینات که اساس و بنیاد تعلیمات متصوّفه است دست نخواهد داد.

«خلوت و ذکر قلبی و توجه به باطن و مداومت فکر و انصراف از محسوسات و چله‌نشینی و حلقهٔ ذکر و نیاز و امثال این تعلیمات، عموماً وسیلهٔ تمرین و ریاضت نفس است برای فراغت از جسمانیّات و توجه به امور روحانی... پاره‌ای از تعلیمات شرعی که برای استجابت دعوات وارد شده از قبیل ختوم و اَذکار نیز مربوط به همین معنی است که گفتیم.

«شیخ‌الرئیس، در نمط عاشر *اشارات*، می‌گوید که هم از روی تجربه و هم از روی قیاس و استدلال عقلی، ثابت می‌شود که ممکن است نفس ناطقهٔ انسانی در بیداری اطلاع از مغیّبات پیدا کند، چنان که در عالم خواب نیز ممکن و واقع است، و مانع او از رسیدن به این مقام همانا اشتغال به محسوسات است که رفع آن نیز محال و ممتنع نباشد. و پاره‌ای از مردم برای انصراف از شواغل

---

۷. ممرور، کسی است که به بیماری زردی و صفرا مبتلا باشد.

حسی و توجه به عالم غیب و کشف مغیّبات بدین وسیله استعانت جویند که خود را به واسطهٔ توجه به امور مُدهِش از این عالم منصرف سازند، یا استنطاق کنند، به این ترتیب که شخصی را برابر اشیای شفاف مانند آیینه‌ها و بلورهای مضلع بدارند تا استنطاق شود. و نیز در همین نمط، چهار چیز از مختصات اولیا و عرفا را متعرّض می‌شود و با دلیل عقلی ثابت می‌کند که وقوع آنها در عالم طبیعت ممکن است: ۱. تحمل مشقتهای فوق‌العادهٔ مرتاضان ۲. تمکّن از نخوردن غذا در مدتی طولانی ۳. اِخبار از مغیّبات ٤. خرق عادت و استجابت دعوات.

«شیخ‌الرئیس، تصرف در امور فلکی را محال می‌داند، اما در امور عنصری، تصرّفاتی را که از آن به خرق عادت تعبیر می‌کنند طبیعی و ممکن می‌شمارد.

«ابوالبرکات بغدادی متوفی ۵٤۷، در کتاب *المعتبر* (ج۲، ص ٤۱۷-٤۲۳) تحقیقی عمیق دربارهٔ خواب و رؤیا و اَحلام دارد و پس از ذکر مقدماتی چند، این‌طور نتیجه می‌گیرد که هر یك از نفوس بشری را در عالم علوی روحانی ذاتی است روحانی که نفس انسان در تحت تربیت و تأثیر او واقع است و آن ذات روحانی از هر کسی به نفس مهربان‌تر و شفیق‌تر است و او را به طرف خیر و ثواب هدایت و از شرور و آفات حراست و در جلب خیرات و دفع مضرّات حمایت می‌کند، بدون این که نفس انسان بدان متوجه باشد...

«بالجمله، روح مجرّد در خواب حقایقی می‌بیند که گاهی عیناً واقع می‌شود، و این معنی را به هیچ‌وجه انکار نتوان کرد. و گاهی به تصرّف قوهٔ متخیّله صوری گوناگون مناسب با روح و مزاج و شخصیت بیننده به خود می‌گیرد و معبّر و خوابگزار رابطهٔ میان صور جسمانی و مشهودات روحانی را کشف می‌کند...

«کشف و شهودها نیز عیناً مانند خواب است که گاهی عیناً واقع می‌شود و گاهی محتاج به تأویل و گاهی بر سبیل اضغاث احلام است.

«این بود شمه‌ای از عقاید حکمای قدیم دربارهٔ رؤیای صادقه و کشف و شهود و الهام و وحی. اما فلاسفهٔ جدید، از روی معرفة‌النفس و تحلیل و تجزیهٔ قوای دماغی، با اصول دیگر این امور را توجیه می‌کنند. و به عقیدهٔ نگارنده، تاکنون این معمّاها که یکی از هزاران اسرار آفرینش است، چنان که شاید و باید، حل نشده و هر کس به اندازهٔ فهم خویش افسانه‌ای گفته و به خواب رفته است. سبب و چگونگی صدور این اعمال و احوال از بشر، آنگاه به خوبی دانسته خواهد شد که قوای نهانی و مرموز طبیعت ـ مخصوصاً انسان که بزرگ‌ترین مظاهر صنع است ـ و کیفیت ارتباط روح انسانی با عوالم خارج، درست کشف شود. اما هنوز قدرت علم و پایهٔ دانش بشری بدین درجه و مقام نرسیده که به کشف این اسرار راه تواند یافت، و از این‌رو در حل این راز و هزاران راز دیگر،

همچنان متحیّر و عاجز درمانده است.»[۸]

مولوی در معنی کشف فرماید:

بندگان خاص علاّم الغیوب — در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل درآید چون خیال — پیششان مکشوف باشد سرّ حال
آن که واقف گشت بر اسرار هو — سرّ مخلوقات چه بود پیش او
آن که بر افلاک رفتارش بود — بر زمین رفتن چه دشوارش بود
پاسبان آفتابند اولیا — در بشر واقف ز اسرار خدا
آنچه صاحبدل بداند حال تو — تو ز حال خود ندانی ای عمو
آنچه بیند در جبینت اهل دل — کی ببینی در خود ای از خود خجل[۹]

حافظ راست:

تاچه گویم کەچه کشفم شدازاین سیروسلوك — بـه در صـومعـه با بربـط و پیمـانه روم[۱۰]

---

۸. مقدمهٔ مصباح *الهدایه*، ص ۹۲ - ۹۶.

۹. التقاط از اشعار مولانا، به نقل از: *مراة المثنوی*، ص ۵۷۴ - ۵۷۵.

۱۰. *دیوان حافظ*، ص ۲۴۸.

محبت

محبت، در لغت، به معنی دوستی است، و در اصطلاح صوفیان، دوست داشتن خدای تعالی است بندگان خاص خود را و دوست داشتن بندگان ذات حق را.

برای سهولت مراجعه، این اصطلاح در چهار قسمت مورد بحث قرار می‌گیرد:

۱. وجه اشتقاق و تسمیهٔ لفظی و اهمیّت محبت در تصوف.

۲. آیات و اخباری که دربارهٔ محبت آمده است و اسباب دوستی حق و علامات محبت.

۳. درجات محبت و شرحی مختصر دربارهٔ عشق.

٤. گفتار مشایخ دربارهٔ محبت.

اهمیت محبت در تصوف و وجه اشتقاق آن

به طوری که در مبحث وحدت وجود و شرح «انا الحق» گذشت، به نظر صوفیه، وجود، خاص خداوند است و عالمیان، بود و وجودی ندارند، بلکه نمودها و پرتوهایی از ذات حقّند. بنابر این و از این نظرگاه، محبت به آنان، محبت به حق است؛ خاصّه پاکدلان و وارستگان که دلشان مهبط فیوضات غیب و تابشگاه انوار یزدانی است.

البته محبت، نشانهٔ صفای دل و کمال طبع است و اختصاصی به صوفی ندارد. اما محبت غیر صوفیان غالباً بسته به عوامل خاصه چون غرایز و نفسانیّات و رعایت نفع و ضرر و گاه مقتضیات زمان و مکان است. اما محبت صوفیان، محبتی است عام، بلاشرط، فارغ از قیود و بیرون از ملاحظات، به همه کس و از همه نژاد و به هر رنگ و در هر جای و به دارندهٔ هر عقیده و آیین، چون آفتاب همه‌جاگیر و چون باران بی‌دریغ، چون نسیم راحت‌رسان و چون آتش گرمی‌بخش:

«امیری ترسا به شکار رفته بود. در راه دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آن جا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند، آنگاه

برفتند. امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشـان را طلب کرد و پرسید که آن که بود؟ گفت ندانم. گفت تو را چه بود؟ گفت هیچ‌چیز! گفت از کجا بود؟ گفت ندانم. آن امیر گفت پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟ درویش گفت که این ما را طریقت است.»[۱]

صوفی، محبت را چراغی می‌داند که تاریکی را به روشنی بدل می‌نماید، عاملی که دلها را نرم و زندگانی را گرم می‌کند، دشمنیها را به دوستی و کینه‌ها را به شفقت، بیماری را به صحت و قهر را به رحمت و گلخن را به گلشن مبدّل می‌سازد:

از محبت تلخها شیرین شود — از محبت مسها زرین شود
از محبت دُردها صافی شود — از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می‌کنند — از محبت شاه بنده می‌کنند
از محبت سجن گلشن می‌شود — وز محبت خانه روشن می‌شود
از محبت خار سوسن می‌شود — بی‌محبت موم آهن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود — وز محبت دیو حوری می‌شود
از محبت سقم صحت می‌شود — وز محبت قهر رحمت می‌شود
این محبت هم نتیجهٔ دانش است — کی گزافه بر چنین تختی نشست[۲]

با این مقدمه، تا حدّی روشن می‌شود که محبت نه تنها در صفای دل صوفی و بالنتیجه جلب عنایات حق و کسب محبت متقابل او مهم است، بلکه در قوام امور حیاتی و ایجاد محیط روشن و با صفا و زندگانی شیرین بشری نیز حایز اهمیت بسیار است. آن جا که محبت است تیرگی و نفاق و جدایی و اختلاف راه ندارد، فریب و دروغ به کار نمی‌آید و ناکامی و حسرت و حسد جایی برای خود نمی‌یابد. از این روست که مذهب صوفیه مذهب صلح کل است و همهٔ جهانیان در نظر صوفی عزیز و محترم، و حیات وسیله‌ای است برای شناختن خود و خدا و دوست داشتن او و عشق ورزیدن از روی کمال صفا به همهٔ مظاهر حق و قدر یکدیگر را دانستن؛ چنان که مولانا در حد اعلای رقّت پرورانده:

بیا تا قدر همدیگر بدانیم — که تا ناگه ز یکدیگر نمانیم

---

۱. *نفحات الانس*، ص ۳۱ - ۳۲.

۲. مثنوی، دفتر دوم، ص ۳۳۰.

چو مؤمن آینه مؤمن[۳] یقین شد — چرا با آینه ما روگـرانیم
کریمان جان فدای دوست کردند — سگی بگذار ما هم مردمانیم
غرضها تیره دارد دوستی را — غرضها را چرا از دل نرانیم
گهی خوشدل شوی از من که میرم — چرا مرده‌پرست و خصم جانیم
چو بعد مرگ خواهی آشتی کرد — همه عمر از غمت در امتحانیم
کنون پندار مردم آشتی کن — که در تسلیم ما چون مردگانیم
چو بر گورم بخواهی بوسه دادن — رخم را بوسه ده کاکنون همانیم[۴]

طرح این مسئله، در ایامی که سراسر غرب در ظلمت قـرون وسـطی فـرو رفته بود و شـرق بمخصوص ایران را خونخواران مغول به خاك و خـون کشـیده بودند، مرهم دلهـا و مانع بسـیاری از نابسـامانیها و تباهیهـا بود. و اگر این محبت مطلق که صـوفیان منادی آن بودند به داد مردم ایران نمی‌رسید و به ادبیات مملو از تملّق و تباهی آن روزگار جانی تازه نمی‌بخشید، ممکـن بود سـرنوشت ما و کشور ما امروز جز این باشد که هست و سیل یاس و بلا بنیاد آن را ببرد.[۵]

انچه گذشت، مراحل مقدماتی محبت و حال مبتدیان است. آن محبت عالیه‌ای که صوفیان از آن به «عشق» تعبیر می‌کنند، بسیار برتر و والاتر از این حد است. در این جا محبت گرایش روح است به جانب مبدأ و مصدر خود یا کوشش بنده برای جوابگویی به کشش حق. چه، از جانب معشـوق هم کششی باید تا کوشش عاشق بی‌چاره به جایی برسد. اما این ایجاد ارتباط بین روح و مبدأ خـود و به عبارت دیگر بین عاشق و معشوق، دو شرط مهم دارد که اول جنسیّت و سنخیّت است و دیگـر درك کامل و معرفت.

دربارهٔ جنسیّت، صوفیه می‌گویند که محبت حق نصیب کسانی اسـت که دل گلین ندارند و در این صورت محبت خداوند به آنان و کشش او سبب می‌شود که دلشان تاب گیرد و از عشق حق سرشار و از دوریش بی‌قرار شود:

«اما ندانم که عاشق کدام است و معشوق کدام، و این سری بزرگ اسـت، زیرا که امکـان دارد که اول کشش او بود انگاه انجـامیدن این. و این جـا حقـایق به عکس گردد و ما تَشـاؤنَ اِلاّ اَنْ

۳. مستفاد است از حدیث «المُؤمِنُ مِرْآةُ المُؤمِن.» (جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۸۳.)

٤. کلیات شمس، ج ۳، ص ۲۵٦ - ۲۵۷.

۵. برای تفصیل مطلب، رجوع شود به مقدمهٔ کتاب حاضر.

یَشاءَاللهُ.[6]

«یُحِبُّهُم پیش از یُحِبُّونَهُ بود بلابد. سلطان العارفین ابو یزید قَدَّسَ‌اللهُ روحَهُ گفت: چندین وقت پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود اول او مرا خواسته بود.»[7]

اما محبت خدا چگونه ممکن است به دلهای تیرهٔ نااهلان متوجه شود و بالعکس. و از این جاست که صوفیه می‌گویند اِنَّ اللهَ جَمیلٌ یُحِبُّ الجَمالَ.[8] و همین مطلب است که مولوی در جنسیّت و سنخیّت بیان می‌کند:

او جمیل است و محبٌّ للجمال ... کی جوان نو گزیند پیر زال
خوب، خوبی را کند جذب این بدان ... طیّبات للطیّبین بر وی بخوان
در جهان هرچیز چیزی جذب کرد ... گرم گرمی را کشید و سرد سرد
قسم باطل باطلان را می‌کشند ... باقیان از باقیان هم سرخوشند
ناریان مر ناریان را جاذبند ... نوریان مر نوریان را طالبند
اینهٔ آهن برای پوستهاست ... اینهٔ سیمای جان سنگی بهاست
اینهٔ جان نیست الا روی یار ... روی آن یاری که باشد زان دیار[9]

*

میل تن در سبزه و آب روان ... زآن بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندر حیات و در حی است ... زآن که جان لامکان اصل وی است
میل جان اندر ترقّی و شرف ... میل تن در کسب و اسباب علف
میل‌وعشق آن شرف هم سوی‌جان ... زین یحب را و یحبّون[10] را بخوان
حاصل آن که هر که او طالب بود ... جان مطلوبش در او راغب بود[11]

مرحوم دکتر غنی، در این مسئله، چنین نوشته‌اند:

«ماحصل عقیدهٔ عارف در موضوع محبت و عشق، این است که عشق غریزهٔ الهی و الهام

---

۶. ۷۶/۳۰؛ ۸۱/۲۹.

۷. *سوانح*، ص ۱۷.

۸. مسلم، در اثنای حدیثی از ابن مسعود روایت کرده است. رك: ذیل *احیاء العلوم*، ج ۴، ص ۲۹۸.

۹. مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۵۱ - ۲۵۲.

۱۰. اشاره است به آیهٔ ۵۴ از سورهٔ ۵ (مائده).

۱۱. همان، دفتر سوم، ص ۲۵۳ - ۲۵۴.

آسمانی است که به مدد آن، انسان می‌تواند خود را بشناسد و به سرنوشت خود واقف شود.

«روح صادر از خداست و قبل از خلقت دنیا در خدا بوده و پس از تعلّق یافتن به بدن در حکم غریب دور از خانمان و موطنی درآمده که دائماً به فکر مقرّ اصلی و موطن حقیقی خود باشد. این موضوع، در جمیع قصص عاشقانهٔ شعرای صوفی از قبیل قصص لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، وامق و عذرا، شیرین و فرهاد، سلامان و ابسال و امثال آن، بر حسب ذوق و هنر ادبی شاعر، به اشکال گوناگون تعبیر شده و هزاران تعبیر از قبیل گل و بلبل و شمع و پروانه و غیره به کار رفته است.

«گاهی این روح صادر از خدا به کبوتری تشبیه شده که از جفت خود دور مانده باشد و وقتی به نیی که از نیستان بریده شده و به واسطهٔ جداییها با نفیر حزن‌انگیز، مرد و زن را به ناله در آورده باشد، گاهی به بازی تشبیه شده که در دام دنیا اسیر شده باشد و وقتی به طوطیی که گرفتار قفس باشد یا سیمرغی که کنج گلخنی نصیبش شده باشد یا ماهیی که بر خشک اوفتد و یا شاهی که به گدایی افتاده باشد و امثال این تشبیهات که همه حکایت از یکی از اصول حکمت اشراق فلوطین می‌کند، یعنی اصل: طیران واحد به سوی واحد.

«صوفیه می‌گویند حرکت و میل هر ذرّه، به طرف جنس خود و اصل خود است. انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد. صفات محبوب و معشوق حقیقی یعنی خدا به دست آر تا در او محو شوی و او شوی.

«این اصل که انسان عبارت از چیزی است که دوست می‌دارد[۱۲] بسیار شبیه است به گفتهٔ اوغوسطینوس قدّیس که گفته است: انسان عبارت از آن چیزی است که دوست دارد؛ اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد خودش در حکم سنگی است و اگر انسانی را دوست داشته باشد انسان است و اگر خدا دوست داشته باشد جرئت نمی‌کنم بگویم چه خواهد شد، زیرا اگر بگویم خدا خواهد شد ممکن است مرا سنگسار کنند.[۱۳]

«ولی عرفای مسلمان، از اوغوسطینوس قدّیس جسورتر بوده و یا بیشتر حریّت گفتار داشته و از این قبیل سخنان فراوان گفته و به مراتب بالاتر رفته‌اند، و اگر به گوش اهل ظاهر سنگین آمده بر خلسه و مواجید آنها حمل شده است.»[۱۴]

---

۱۲. نزدیک است به حدیث منسوب به رسول اکرم به مضمون «اَلمَرءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ.» منقول در *عوارف المعارف*، ضمیمهٔ *احیاء العلوم*، ج ۵، ص ۲۴۱. این حدیث، متّفقٌ علیه است به نقل انس و ابی موسی و ابن مسعود.

۱۳. اقتباس از کتاب *عرفای اسلام* نیکلسن، ص ۱۱۸.

۱۴. *تاریخ تصوف*، ص ۳۳۸ - ۳۴۰.

گفته شد که برای ارتباط و ایجاد محبت لازم بین روح و مبدأ، درك و معـرفت نیز شـرط اسـت. زیرا عاشق ناخودآگاه ممکن است، اما عشـق جـز با آگاهی صـورت نمی‌پذیرد. یعنی از توجـه علم و ادراك به جمال محبوب و احاطهٔ معـرفت به او عشـق مایه می‌گیرد. و حسـن کامل وقتی با ادراك و معرفت کامل مواجه شد، عشق نیرو می‌یابد و شعله می‌کشد. از سوی دیگـر، می‌دانیم که هر جمالی و کمالی به حق منتهی می‌شود و سـرمنشأ هر زیبایی ذات اوسـت. بنابر این، عشـق و کشش او نیز قوی‌تر و سوزنده‌تر از دیگر عشـقهاسـت، بل هر که جمال را به کمال بخـواهد به او عشـق خـواهد ورزید. و از همین جاست که می‌گویند عشـق و عاشـق و معشـوق خـداست، زیرا علم و ادراك او بالاترین علم و ادراك و جمالش برترین جمال اسـت و از تجلّی آن جمال ازلی بر علم ازلی، عشـق ازلی نمودار گردیده است. پس خداوند، در عین وحدت، به اعتبار علم ازلی عاشـق و به اعتبار حسـن ازلی معشوق است و جهـانیان آیینه‌ای برای تجلّی پرتوی از آن جمال و حـدیث قـدسی «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً فَاَحْبَبْتُ بِاَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ النّاسَ لِکَیْ اُعْرَفَ»[۱۵] ناظر به آن. و همین موضوع است که حافظ گفته:

در ازل پـرتو حسـنت ز تجلّی دم زد — عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد[۱٦]

بنابر این اگر حق جلوه‌ای از جمال خویش بر صاحبدلان بنماید، از باب محبت و عنایت اوست:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد — ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود[۱۷]

قطب الدّین عبّادی، دربارهٔ محبت، می‌نویسد:

«بدان که سبب طلبها محبّت است، هر که را محبت در کمال دوسـتی اسـت باید که از آفـات و

---

۱۵. مستند آن حدیث قدسی ذیل اسـت: «قالَ داوُدُ عَلَیْهِ السَّلامُ یا رَبِّ لِماذا خَلَقْتَ الخَلْقَ قـالَ کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ.» (*منارات السائرین* تالیف نجم‌الدین ابوبکر محمد بن شاهاور اسـدی رازی معروف به دایه [متوفی ٦۵۸]، نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ملك.)

مؤلف *اللؤلؤ المرصوع*، دربارهٔ آن چنین گفته است: «حدیث کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً لا اُعْرَفُ فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ خلقاً و تَعَرَّفْتُ اِلَیْهِم فَبِی عَرَفُون.

قالَ ابنُ تیمیه لَیْسَ مِن کَلامِ النَّبیِّ(ص) و لا یُعْرَفُ لَهُ سندٌ صحیحٌ و لا ضعیفٌ و تَبِعَهُ الزَّرکشیُّ و ابنُ حجـر و لکن مَعناهُ صحیحٌ ظاهرٌ وَ هو بینَ الصوفیةِ دائرٌ.» *اللؤلؤ المرصوع*، ص ٦۱. (نقل از: احادیث مثنوی، ص ۲۹.)

۱٦. دیوان حافظ، ص ۱۰۳.

۱۷. همان، ص ۱٤۰.

تغیّرات و شوایب و کدورات و جمله اغراض پاك و خالی گردد، و تا مادام که در دوستی غرض هوا و طلب وصال و طمع نصیب نفس می‌یابد، آن دوستی را محبّت نشاید گفتن، بلکـه آن را هویٰ گویند. چون انزعاج دل در حق غایبی پدید آید، آن را شوق گویند. چون با کسـی معـرفت مؤکّد گردد آن را مودّت گویند. چون کسی را به دوستی برگزینند، آن را خُلّت گویند. چون دوستی از آفات خالی شـود و محض در طلب رضای دوست موقوف گردد، آن را محبّت گویند. چون در بوتهٔ محنت گداخته شود و روی در فنا آرد، آن را عشق گویند.

«و هر مرتبه‌ای را از این مراتب دوسـتی، قـومی‌اند. در جمله به انبیا و اولیا و مؤمنان این مراتب دوستی محقّق شده است. و هر چه به مخلوقات تعلّق دارد، مَجاز باشد. و از آن دوسـتی آفـات تولّد کند و آخر باشد که در مهالك افتد و به فساد انجامد...

«محبّت خداوند تعالیٰ، رحمت و اقبال و قبول و کرم و لطف است و محبّت مؤمنان، طلبِ رضـای حق و متابعت امر شریعت و اِعراض از جمله مخلوقات است؛ چنان که مؤمن در محبّت صـافی شـود از همهٔ شوایب و دوستی خـداوند در دل او ترجیح گیرد بر دوسـتیهای هر دو جهـان. و چـون بنده، خداوند را به دوست گیرد، خداوند بنده را دوست گیرد و از دوسـتی حـق تعـالی مددها به حـواس و خواطر و عقل و دل بنده پیوندد تا حکم بنده در عبودیّت هم حکم مولی در ربوبیّت گیرد، چنان که خبر داد که: صِرتُ لهُ سَمْعاً و بَصَراً و مؤیّداً...

«پس مدد طلب طالبان و نور دیدهٔ سالکان و قـوام بقـای ارباب طـریقت و ثبات و دوام اصحاب بصیرت، از محبت و خلّت است. و هر که را محبّت بیشتر، نصیب او از اسـرار زیادت‌تر و حَـظّ او از کمال حال بیشتر. و مؤمنان بار محنت دنیا به مدد محبّت کشند و نعمت آخرت به هنر محبّت خورند و جمال الهی به نور محبّت بینند و رضـای ربّانی به وسـیلت محبت یابند و به زندگی جـاودانی به قـوّت محبّت رسند و میوهٔ محبّت از درخت محبّت یابند و حقیقت وجود در ضمن محبّت باز شناسند.

«پس مُبتدی را شـوق باید، و متوسّـط را خلّت باید، و منتهـی را محبّت باید. و اگر کسـی به کمال عشق رسد، بیند آنچه بیند، که حقیقت عشق حکایت را نشاید.»[۱۸]

باب سیزدهم از *روضة‌المذنبین* شیخ احمد جام، اختصاص به حدیث عشق و محبّت دارد و ضـمن آن در دوستی خدای می‌نویسد:

«هر آن مؤمنی که خدای عزّ و جلّ دوستی خود در دل وی بنهاد، او حق را سبحانه و تعـالی چنان دوست دارد که هیچ دوستی بر دوسـتی او اختیار نکند. او ولیّی است از اولیای خـدای عزّ و جـلّ و صدیقی است از صدیقان و عزیزی است از عزیزان درگاه...

۱۸. *التصفیه فی احوال المتصوّفه*، ص ۱۷۰ - ۱۷۳.

«فضل دوستی، از فضل قیل و قال جداست. این بازان و آن بازین هیچ مناسبت ندارد. این خود چیزی دیگر است و آن چیزی دیگر...

«و اگر کسی می‌خواهد تا بداند که نشان دوستی چیست، نشان آن است که هر چه دوست دوست دارد تو دوست داری و هر چه او دشمن دارد تو دشمن داری. اصل دوستی این است. اگر هیچ طاعت دیگر نداری و اگر همهٔ طاعتها و عبادتهای عابدان تو داری که این نوع نداری، هیچ چیز نداری.

«کار دوستان آن باشد که نبینی مگر او را، و نستانی مگر از او، و نبخشی مگر بدو، و نروی مگر بدو، و نشنوی مگر از او، و نخوری مگر بازو، و ننشینی مگر بازو، و نخسبی مگر بازو، و نبخشی مگر انچه ذوق او دارد، و شادمان نشوی مگر بدو، و اندوهگین نشوی مگر از او.»[۱۹]

خواجه عبدالله انصاری، در *منازل السائرین*، بحثی مستوفی دربارهٔ محبّت دارد که قسمتی از آن را ابن قیم جوزیه در *مدارج السالکین* برای نقد و ردّ آورده است که غالب مطالب آن نه نقد است و نه ردّ منطقی بلکه ردّ برداشتهای خود ابن قیم است و در هرحال جای بحث و نقل آن این جا نیست، اما به پاره‌ای از سخنان پیر هرات با حذف و تلخیص اشاره می‌شود. خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد:

محبّت را، روشن‌تر از آنچه خود کلمه گویاست، نمی‌توان در حدّ و رسم منطقی قرار داد. چون این کار جز پوشیده ساختن و ضایع کردن آن سودی ندارد. حدّ محبّت، وجود آن است، همان‌گونه که آشکارترین و بارزترین وصفش.

بعد، در بیان معنی لُغَوی، اظهار می‌دارد که مادهٔ این کلمه بر پنج چیز اطلاق می‌شود: صفا و سپیدی، چنان که در مورد سپیدی و درخشندگی دندانها می‌گویند: حَبَبُ الاسنان.

دوم، بلندی و آشکاری است، چنان که در مورد حباب آب می‌گویند: حَبَبُ الماء؛ وقتی که باران شدید حبابها برانگیزد یا در جام حباب پدیدار آید.

سوم، بر جای ماندن و ثبات است، چنان که در مورد شتری که از زمین برنمی‌خیزد می‌گویند: حَبَّ البَعیرُ و اَحَبَ.

چهارم، مغز و مادّه و اصل چیزی است، چنان که «حَبّه» که مفرد حبوب (حبوبات) است.

پنجم، نگاهداری و ثبات و امساك است، چنان که در مورد ظرف آب گفته می‌شود: حُبُّ الماء.

تردیدی نیست که این پنج چیز از لوازم محبّت است: صفای دوستی، و هیجان دل برای محبوب و برآمدن و آشکار شدنش به سبب دل دادن به محبوب، و پایداری ارادات دل برای او، و از محبوب جدا نشدن و همواره با او بودن، و مادهٔ حیات و عزیزترین چیزی را که دارد یعنی دل در راه محبوب

---

۱۹. *روضة المذنبین*، ص ۱۳۱ - ۱۳۳.

فدا کردن و همچنین به سبب این که همهٔ آهنگها و اراده و کوشش و تلاش او در وجود محبوب جمع آمده و به خاطر اوست.

با این همه، این معانی پنجگانه را در دو حرف مناسب گنجانیده است: «ح» که از دورترین نقطهٔ حلق برمی‌خیزد و «ب» که از حروف لبی است و پایان آن است. و شأن محبت و دلبستگی به محبوب، همین است؛ ابتدایش از اوست و انتهایش بدوست.[۲۰]

آنگاه پیر هرات، سی شرط برای محبّت و آن که مدّعی آن است برمی‌شمارد، که این مختصر ذکر آنها را برنمی‌تابد و خواهنده می‌تواند به کتاب موصوف مراجعه کند. امّا می‌توان چند تعریف دلکش مختصر او را آورد:

«المَحَبَّةُ تَعَلُّقُ القَلْبِ بَیْنَ الهِمَّةِ و الأُنسِ. و المَحَبَّةُ أَوَّلُ أَوْدِیَةِ الفَناءِ و العَقَبَةُ الَّتی یَنْحَدِرُ مِنْها عَلی مَنازِلِ المَحْوِ و هِیَ آخِرُ مَنْزِلٍ تَلْتَقی فیهِ مُقَدَّمَةُ العامَّةِ و ساقَةُ الخاصَّةِ.»[۲۱]

آنگاه درجات سه گانهٔ محبّت را مورد بحث قرار می‌دهد:

«الدَّرَجَةُ الاولیٰ: مَحَبَّةٌ تَقْطَعُ الوَساوِسَ و تُلِذُّ الخِدْمَةَ و تُسَلّی عَنِ المَصائِبِ، و هیَ مَحَبَّةٌ تَنْبُتُ مِنْ مُطالَعَةِ المِنَّةِ و تَثْبُتُ بِاتِّباعِ السُّنَّةِ و تَنْمو عَلی الاجابَةِ بِالفاقَةِ.

«الدَّرَجَةُ الثّانِیَةُ: مَحَبَّةٌ تَبْعَثُ علی ایثارِ الحَقِّ علیٰ غَیْرِهِ و تُلْهِجُ اللِّسانَ بِذِکْرِهِ و تُعَلِّقُ القَلْبَ بِشُهُودِهِ و هِیَ مَحَبَّةٌ تَظْهَرُ مِنْ مُطالَعَةِ الصِّفاتِ و النَّظَرِ اِلی الآیاتِ و الارتیاضِ بِالمَقاماتِ.

«الدَّرَجَةُ الثّالِثَةُ: مَحَبَّةٌ خاطِفَةٌ تَقْطَعُ العِبارَةَ و تَدْفَعُ الاشارَةَ و لا تَنْتَهی بِالنُّعُوتِ. و هذِهِ المَحَبَّةُ هِیَ قُطْبُ هذا الشَّأنِ و ما دونَها مَحابٌّ، نادَتْ عَلَیْها الأَلْسُنُ و ادَّعَتْها الخَلیقَةُ و أَوْجَبَتْها العُقُولُ.»[۲۲]

وجه اشتقاق محبت. در اشتقاق لفظ «محبت» سخن بسیار است و جامع‌ترین بحث در این باب شرحی است که هجویری نوشته؛ بدین مضمون:

«و به معنی لغت گویند «محبت» ماخوذ است از «حِبّه» به کسر حا، و آن تخمهایی بود که اندر صحرا بر زمین افتد. پس «حَب» را «حُب» نام کردند، از آن که اصل حیات اندر آن است، چنان که اصل نبات اندر حب؛ چنان که آن تخم اندر صحرا بریزد و اندر خاك پنهان شود و بارانها بر آن می‌آید و آفتابها بر آن می‌تابد و سرما و گرما بر آن می‌گذرد و آن تخم به تغییر ازمنه متغیّر نمی‌گردد، چون وقت وی فرا رسد بروید و گل برآرد و ثمره دهد. همچنین حب اندر دلی چون مسکن گیرد، به حضور

۲۰. ترجمه از: *مدارج السّالکین*، ج ۳، ص ۹-۱۰.

۲۱. همان، ج ۳، ص ۳۲ - ۳۳.

۲۲. همان، ج ۳، ص ۳۶ - ۴۰.

و غیبت و بلا و محنت و راحت و لذت و فراق و وصال متغیر نگردد...

«و نیز می‌گویند ماخوذ است از «حُبّی» که اندر وی آب بسیار باشد و آن پر گشته باشد و چشمه‌ها را اندر آن مساغی نباشد و بازدارندهٔ آن شده باشد. همچنین دوستی چون اندر دل طالب مجتمع شود و دل وی را ممتلی گرداند، به جز حدیث دوست را اندر دل وی جای نماند... و اندر این معنی شبلی گوید (رح) سُمِّيَتِ المَحَبَّةُ مَحَبَّةً لأنّها تَمْحُو مِنَ القَلْبِ ماسوی المَحْبُوبِ.

«و نیز گویند حُبّ، آن چهارچوب باشد درهم ساخته که کوزهٔ آب را بر آن نهند. پس حُبّ را بدان معنی حُبّ خوانند که مُحِبّ، عزّ و ذلّ و رنج و راحت و بلا و جفای دوست تحمل کند و آن بر وی گران نباشد، از آن که کارش آن بود، چنان که کار آن چوبها و ترکیب و خلقتش مر آن را. و اندر این معنی گوید:

إنْ شِئْتِ جُودِی و إن ماشِئْتِ فَامْتَنِعِی ... کِلاهُما مِنْكِ مَنْسُوبٌ إلیٰ الکَرَمِ[۲۳]

«و نیز گویند که ماخوذ است از «حَبّ» و آن جمع «حبّهٔ» دل بود و حبهٔ دل محل لطیفه و قوام آن باشد، که اقامت آن بدان بوده است. پس محبّت را «حَبّ» نام کردند به اسم محل آن که قرارش اندر حبهٔ دل است، و عرب نام کنند چیزی را به اسم موضع آن.

«و نیز گویند ماخوذ است از حَباب الماءِ و غَلَیانه عندَ المَطَرِ الشَّدیدِ، آن غلیان آبی بود اندر حال بارانی عظیم. پس محبّت را «حَبّ» نام کردند لأنّهُ غَلَیانُ القَلْبِ عندَ الاشتیاقِ إلی لقاءِ المَحبوبِ، پیوسته دل دوست اندر اشتیاق رؤیت دوست مضطرب باشد و بی‌قرار، چنان که اجسام با روح مشتاق باشند دلهای محبان به لقای احباب مشتاق باشند و چنان که قیام جسم به روح بود قیام دل به محبت بود و قیام محبت به رؤیت و وصل محبوب بود، فی مَعناهُ شعر:

إذا ما تَمَنّی النّاسُ رَوْحاً و راحَةً ... تَمَنَّیْتُ أنْ ألْقاكِ یا عَزّةَ خالیا[۲۴]

«و نیز گویند که «حُبّ» اسمی است مر صفای مودّت را موضوع از آنچه عرب مر صفای بیاض انسان چشم را حَبّةُ الانسان خوانند، چنان که صفای سویدای دل را حَبّةُ القلب. پس این یکی محل محبّت آمد و آن یکی محل رؤیت از آن معنی بود که دل و دیده اندر دوستی مقارن بود.»[۲۵]

مستملی، در وجه تسمیهٔ «محبت» و اشتقاق آن، می‌نویسد:

«گروهی گفته‌اند که اصلش «محاوبت» است، یعنی: مَحا عَنْ سِرِّهِ مادونَ الحَبیبِ و بَتَّ أی قَطَعَ عَنْ سِرِّهِ فِکْرَ غیرِ الحَبیبِ.

۲۳. خواهی ببخشای و خواهی دریغ بدار، که از طرف تو هر دو نشانهٔ بزرگواری و بخشندگی است.

۲۴. هنگامی که مردمان رامش و آسایش آرزو می‌کنند، من دیدار تو را ای عزة در خلوتی آرزو می‌کنم.

۲۵. کشف‌المحجوب، ص ۳۹۳ - ۳۹۵.

«و گروهی گفته‌اند اشتقاق «محبّت» از «حُبّ» است که چون خُم پُر گردد و چیزی را در او راه نماند چون دل نیز از محبت پُر گردد و غیر دوست را اندر دل وی راه نماند به این معنی «محبت» را از آن جا اشتقاق گرفته‌اند.

«و گروهی گفته‌اند که اشتقاق «محبّت» از «حَبّ» گرفته‌اند و حَبّ دانه باشد، لکن در وضع لغت حَبُّ کُلِّ شیءٍ لُبُّهُ و مُخُّهُ باشد. پس آن مقام را که میانهٔ قلب است حَبّةُ القَلْب خوانند، و چون دوستی آن جا گذر کند آن را محبّت خوانند...

«بباید دانست که محبّت، صفتی است که خلق از وصف آن عاجز آمدند، و هیچ واصف که محبّت را وصف کرد از عین محبّت خبر نکرد، و آنچه گفتند از اوصاف او گفتند یا تأثیرات او گفتند یا افعال مُحبّان گفتند، از بهر آن که این واصف از دو بیرون نبود: یا مُحِبّ بود یا نبود؛ اگر مُحبّ نبود چیزی که ندیده بود آن را وصف چگونه کردی و اگر مُحِبّ بود در سوختن محبّت چنان مستغرق خویش بود که وصف کردن او را کار نداشت و چون داشت جز آن کس که می‌شنید از این سوزش خبر نداشت و وصف کردن او را معلوم نشد و از وصف کردن فایده حاصل نیامد. از این معنی همهٔ زبانها از محبّت گنگ شد تا تأثیرات و اوصاف و افعال او گفتند تا آن کس که از محبّت خبر ندارد نداند که چه می‌گوید و آن کس که آثار دارد در وصف، موصوف را بیند.»[۲۶]

این بیان مستملی، سخن سمنون مُحبّ را به یاد می‌آورد که گفت:

«لا یُعَبَّرُ عَنْ شیءٍ إلاّ بما هُوَ أرَقُّ مِنْهُ و لا شیءَ أرَقُّ مِنَ المَحَبّةِ فَبِما یُعَبَّرُ عَنْها. یعنی عبارت از چیزی، نازک‌تر از آن چیز باشد، و چون أرَقِّ محبّت هیچ چیز نباشد، به چه چیز عبارت از آن کنند.»[۲۷]

آیات و اخباری که دربارهٔ محبت آمده است

از محبت، در قرآن مجید چند جای ذکری رفته است و صوفیه بنا بر شیوهٔ خود، آن آیات را تعبیر و تفسیر و گاه تأویل می‌کنند، که از آن جمله است آیات ذیل:

الف. آیهٔ ٥٤ از سورهٔ ٥ (مائده) از آیاتی است که تکیه‌گاه اصلی صوفیه به شمار می‌رود، و خود را مصداق قومی می‌دانند که خدا فرموده آنان را دوست دارد و آنان نیز دوستدار حقّند؛ بدین عبارت:

«یا أیُّها الّذینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ **فَسَوْفَ یَأتی اللهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُم و یُحِبُّونَهُ** أذِلَّةٍ عَلَی المُؤمِنینَ أعِزَّةٍ علی الکافِرینَ، یُجاهِدُونَ فی سبیلِ اللهِ و لایَخافُونَ لَوْمَةَ لائمٍ. ذلکَ فَضْلُ اللهِ یُؤتیهِ

۲۶. *شرح تعرف*، ص ۲ ـ ٤.

۲۷. *کشف‌المحجوب*، ص ۱۷۳.

مَنْ یَشاءُ واللهُ واسعٌ عَلیمٌ.»[۲۸]

این آیه را همهٔ نویسندگان صوفیه در کتب و بعضی مشایخ در سخن خویش به کار برده‌اند.

ب. آیهٔ ۳۱ از سورهٔ ۳ (آل عمران) بدین عبارت:

«قُلْ اِنْ کُنتُم تُحِبُّونَ اللهَ فاتَّبِعُونی یُحْبِبْکُمُ اللهُ و یَغفِرْ لَکُمْ ذُنُوبَکُم واللهُ غَفورٌ رَحیمٌ.»

یعنی بگو اگر خدای را دوست دارید، پس از من پیروی کنید تا شما را خدا دوست بدارد و گناهانتان را بر شما ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است.

ابونصر سراج، می‌گوید در این آیه محبّت دو جانبه به خوبی نموده شده است، که هر که خدای را دوست بدارد خدا نیز او را دوست خواهد داشت.[۲۹]

ج. استناد دیگر صوفیه به قسمتی از آیهٔ ۱۶۵ از سورهٔ ۲ (بقره) است، یعنی به عبارت **والَّذینَ آمَنُوا أشَدُّ حُبّاً لِله** که غزالی آن را دلیل اثبات محبّت و وجود تفاوت در آن می‌داند.[۳۰] تمام آیه چنین است:

«و مِنَ النّاسِ مَنْ یَتَّخِذُ مِنْ دونِ اللهِ أنداداً یُحِبُّونَهُم کَحُبِّ اللهِ و الَّذینَ آمَنُوا أشَدُّ حُبّاً لله ولو یَرَی الَّذینَ ظَلَمُوا اِذْ یَرَوْنَ العَذابَ أنَّ القُوَّةَ لله جَمیعاً و أنَّ اللهَ شَدیدُ العَذابِ.»

معنی قسمت مورد استناد این است که مؤمنان خدای را بیشتر دوست می‌دارند و در آن پابرجاترند.

اما اخبار و احادیثی که در مورد محبّت محل استناد صوفیه است بسیار است، که در خور حوصلهٔ این کتاب اهمّ آنها آورده می‌شود:

غزالی، در *کیمیای سعادت*، می‌نویسد:

الف. «و رسول صلوات الله علیه می‌گوید: ایمان کس درست نیست تا آنگاه که خدای را و

۲۸. معنی آیه چنین است: ای گروندگان! کسی از شما که از دینش برگردد، زودا که خدای گروهی را بیاورد که آنان را دوست می‌دارد و آنانش دوست می‌دارند، گروهی که گرم دلانند بر مؤمنان و درشتانند بر کافران، در راه خدای کارزار می‌کنند و از ملامت سرزنش کننده باك ندارند، آن برتریی است که خدا به هر که خواهد می‌دهد و خداوند فراخ رحمت و داناست. مولوی هم در مثنوی (چاپ نیکلسن، دفتر سوم، ص ۲۵۴) به این آیه اشاره کرده است.

۲۹. *اللمع فی التصوف*، ص ۵۸.

۳۰. *احیاء علوم‌الدین*، ج ۴، ص ۲۹۴.

رسول وی را از هر چه هست دوست‌تر ندارد.[۳۱]

ب. «و پرسیدند که ایمان چیست؟ گفت: آن که خدا و رسول را از هر چه جز آن است دوست‌تر داری.[۳۲]

ج. «و گفت: بنده مؤمن نیست تا آنگاه که خدای را و رسول را از اهل و مال و جملهٔ خلق دوست‌تر ندارد.[۳۳] و خدای تعالی تهدید کرد و گفت: اگر پدر و فرزند و هر چه هست از مسکن و مال و تجارت از خدای تعالی و رسول دوست‌تر می‌دارید ساخته باشید تا فرمان من دررسد.[۳۴]

د. «در دعا رسول صَلَواتُ اللهِ عَلَیْهِ گفت که: اَللّهُمَّ ارْزُقْنِی حُبَّكَ و حُبَّ مَنْ أَحَبَّكَ و حُبَّ مَنْ یُقَرِّبُنی اِلیٰ حُبِّكَ و اَجْعَلْ حُبَّكَ اَحَبَّ اِلَیَّ مِنَ الماءِ البارِدِ. گفت: بار خدایا، مرا روزی کن دوستی خویش و دوستی دوستان خویش و دوستی آن که مرا به دوستی تو نزدیك گرداند و دوستی خود را بر من دوست‌تر گردان از آب سرد بر تشنه.»[۳۵]

هـ. خبری است که به هفت واسطه از رسول اکرم نقل شده؛ آخرین کس ابو هریره و نخستین نفر ابونعیم عبدالملك بن الحسین است؛ بدین مضمون:

«قالَ رَسولُ اللهِ صَلّی اللهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ: مَنْ اَحَبَّ لِقاءَ اللهِ تَعالیٰ اَحَبَّ اللهُ لِقاءَهُ و مَنْ لَمْ یُحِبْ لِقاءَ اللهِ لَمْ یُحِبْ اللهُ تَعالیٰ لِقاءَهُ.»[۳۶]

و. «و قَدْ اَمَرَ رَسولُ‌الله صَلّی اللهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ بالمَحَبَّةِ فَقالَ: اَحِبُّوا اللهَ لِما یَغْذُوكُم بِهِ مِنْ نِعْمَةٍ و

---

۳۱. «لا یُؤمِنُ اَحَدُکُمْ حَتّی یَکُونَ اللهُ و رَسُولُهُ اَحَبَّ اِلَیْهِ مِمّا سِواهُما.» و این حدیث مُتَّفَقٌ علیه است از قول انس با اندکی اختلاف به نقل زین‌الدین ابی الفضل عبدالرحیم بن الحسین العراقی (متوفی ۸۰۶) در ذیل *احیاء علوم الدین*، ج ۴، ص ۲۹۴.

۳۲. حدیثی است از ابی رزین العقیلی: اَنَّهُ قالَ یا رَسولَ‌اللهِ ما الایمانُ؟ قال: «اَنْ یَکُونَ اللهُ و رَسولُهُ اَحَبَّ اِلَیْكَ مِمّا سِواهُما.» در مسند احمد بن حنبل، با زیادتی در اول، مذکور است.

۳۳. «لا یُؤمِنُ العَبْدُ حَتّی اکونَ اَحَبَّ اِلَیْهِ مِنْ اَهلِهِ و مالِهِ و النّاسِ اَجْمَعینَ.» و در روایتی «و مِنْ نَفْسِهِ.» مُتَّفَقٌ علیه است از حدیث انس، الاّ این که صحیح مسلم «و مِنْ نفسِهِ» را ندارد و صحیح بخاری اضافه دارد: «مِنْ والِدِهِ و ولدِهِ.»

۳۴. منظور آیهٔ ۲۴ از سورهٔ ۹ (توبه) است؛ بدین عبارت: «قُلْ اِنْ کانَ آباؤُکُمْ و اِخوانُکُم و اَزْواجُکُم و عَشیرَتُکُم و اَموالُ اقْتَرَفْتُموها و تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ کَسادَها و مَساکِنُ تَرْضَوْنَها اَحَبَّ اِلَیْکُم مِنَ اللهِ و رَسُولِهِ و جِهادٍ فی سَبیلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتّی یَأتِیَ‌اللهُ بِأَمْرِهِ واللهُ لایَهدِی القَوْمَ الفاسِقِینَ.»

۳۵. *کیمیای سعادت*، ص ۸۲۹ - ۸۳۰.

۳۶. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۷.

أحِبُّونی لِحُبِّ اللهِ اِیّایَ.»[۳۷]

ز. «اعرابیی بیامد و گفت یا رسول‌الله قیامت کی خواهد بود؟ گفت آن روز را چه بنهاده‌ای؟ گفت نماز و روزهٔ بسیار ندارم اما خدای و رسول را دوست دارم. گفت: فردا هر کسی با آن بود که وی را دوست دارد.»[۳۸]

«عیسی علیه السلام به قومی بگذشت زار و ضعیف. گفت شما را چه رسید؟ گفتند از بیم حق تعالی بگداختیم. گفت حق است بر خدای تعالی که شما را ایمن کند از عذاب. به قومی دیگر بگذشت از ایشان زارتر و نزارتر و ضعیف‌تر. گفت شما را چه رسیده است؟ گفتند آرزوی بهشت ما را بگداخت. گفت حق است بر خدای تعالی که شما را بهٔ آرزوی خویش دررساند. به قومی دیگر بگذشت از این هر دو ضعیف‌تر و نزارتر و روی ایشان چون نور می‌تافت. گفت شما را چه رسیده است؟ گفتند دوستی خدای تعالی ما را بگداخت. با ایشان بنشست و گفت شما مقرّبانید مرا مجالست شما فرموده‌اند.»[۳۹]

ح. «و قَدْ رُوِیَ عَنِ النبیِّ صلعم أنَّهُ قالَ: جُبِلَتِ القُلُوبُ علیٰ حُبِّ مَنْ أحْسَنَ اِلَیْها و بُغْضِ مَنْ أساءَ اِلَیْها.»[۴۰]

ط. «سُئِلَ الحُسَیْنُ بنُ علی رَضِیَ اللهُ عَنْهُ عَنِ المَحَبَّةِ فَقالَ: بَذْلُ المَجهودِ و الحَبیبُ یَفْعَلُ ما یَشاءُ.»[۴۱]

اسباب دوستی حق. غزالی، بحث جامع و زیبایی در این قسمت دارد و منظور او نمایاندن این اصل است که از روی حقیقت تنها خدا شایستهٔ دوست داشتن به حد کمال است. اکنون، خلاصهٔ آن دلایل آورده می‌شود:

«اما **سبب اول**، آن است که خود را و کمال خود را دوست دارد. و از ضرورت این، آن است که حق تعالی را دوست دارد، که هستی وی و هستی کمال وی و صفات وی همه از هستی وی است اگر نه فضل وی بودی به آفرینش، وی هست نبودی. و اگر نه فضل او بودی به نگاهداشت، وی نماندی. و اگر نه فضل او بودی به آفرینش اعضا و اوصاف و کمال وی، از وی ناقص‌تر نبودی... و شك نیست که جاهل وی را دوست ندارد، که دوستی وی ثمرت معرفت وی است.

---

۳۷. ترمذی آن را حسن غریب می‌داند و از حدیث ابن عباس آورده است. (*احیاء علوم‌الدین*، ج ۴، ص ۲۹۵.)

۳۸. *کیمیای سعادت*، ص ۸۳۰. حدیث «اَلمَرْءُ مَعَ مَنْ أحَبَّ» و إسناد آن پیشتر گذشت.

۳۹. *احیاء العلوم*، ص ۲۹۵؛ *کیمیای سعادت*، ص ۸۳۰.

۴۰. *اللمع فی التصوف*، ص ۵۸.

۴۱. همان‌جا.

«**سبب دوم** آن که کسی را دوست دارد که با وی نیکویی کند. ▪ بدین سبب، هر کرا دوست دارد جز حق تعالی از جهل باشد، که با وی هیچ‌کس نیکویی نتواند کرد و نکرده است مگر حق تعالی[۴۲] ▪ انواع احسان وی با بندگان خود در شمار نداند آوردن.

«**سبب سیم** آن که نیکوکار را دوست دارد، اگر چه با وی نیکویی نکرده باشد. چنان که هر که بشنود که در مغرب مثلاً پادشاهی نیکوکار است عادل و مشفق بر خلق که خزانهٔ خویش برای درویشان دارد و رضا ندهد که هیچ‌کس ظلم کند در مملکت وی، به ضرورت طبع وی را دوست دارد، اگر چه داند که هرگز وی را نخواهد دید و از وی نیکویی به وی نخواهد رسید. بدین سبب، جز حق تعالی را دوست داشتن جهل است، که احسان خود جز از وی نیست... ▪ این بدان بداند که در ملکوت آسمان و زمین و در نبات ▪ حیوان تأمل کند تا عجایب بیند و انعام و احسان بی‌نهایت بیند.

«**سبب چهارم** آن است که کسی را برای جمال دوست دارد. یعنی برای جمال معانی؛ چنان که شافعی را و علی را دوست دارد ▪ دیگری ابوبکر و عمر را دوست دارد و دیگری همه را دوست دارد، بلکه پیغمبران را دوست دارد. و سبب این دوستی جمال معانی و صفات ذات ایشان است، و حاصل آن چون نگاه کنی با سه جزء آید: یکی جمال علم، که علم و عالم محبوب است از آن که نیکوتر و شریف است. هر چند علم بیشتر و معلوم شریف‌تر آن جمال بیشتر. و شریف‌ترین علمها معرفت خدای تعالی است... و صدّیقان و انبیا محبوب از آنند که ایشان را در این معلوم کمالی هست.

«دوم با قدرت آید چون قدرت ایشان بر اصلاح نفس خود و اصلاح‌بندگان خدای تعالی و سیاست ایشان و به نظام داشتن مملکت دنیا ▪ نظام حقیقت دین.

«سیم با تنزیه آید و پاکی از عیب و نقص و خبایث اخلاق باطن. و محبوب از ایشان این صفات است نه افعال ایشان، که هر فعل که نه به سبب این صفات بود آن محمود نبود چون فعلی که به نفاق بودیا به غفلت بود. پس هر که بدین صفات به کمال‌تر بود،دوستی وی زیادت بود و از این است که مثلاً صدیق را از شافعی دوست‌تر دارد و پیغامبر را از صدیق دوست‌تر دارد.

«و اکنون در این سه صفت نگاه کن تا خدای تعالی مستحق این دوستی هست و وی را این صفات هست:

«هیچ سلیم دل نیست که نه این مقدار داند که علم اولین و آخرین از آدمیان ▪ فریشتگان در جنب علم حق تعالی ناچیز است... و انگاه علوم خلق متناهی است و علم وی بی‌نهایت. با آن چه اضافت گیرد؟ و علم خلق از وی است. پس همه علم وی است و علم وی از خلق نیست.

«اما اگر در قدرت نگری قدرت نیز محبوب است، و بدین سبب شجاعت علی را دوست دارند و

---

۴۲. مراد غزالی، این است که احسان بندگان نیز به امر و انگیزش الهی است.

سیاست عمر را که آن نوعی از قدرت است. و قدرت همهٔ خلق در جنب قدرت حق تعالی چه باشد بلکه همه عاجزند الاّ آن قدر که وی ایشان را قدرت داد. پس قدرت وی بی‌نهایت است، که آسمان و زمین و هر چه در میان آن است از جنّ و اِنس و حیوان و نبات همه از قدرت وی است، و بر امثال این اِلی غیر نهایت قادر است. پس چگونه روا بود که به سبب قدرت دیگری را جز وی دوست دارند؟

«اما صفت تنزیه و پاکی از عیوب، آدمی را کمال این کجا تواند بود؟ و اول نقصان وی آن است که بنده است و هستی وی به وی نیست، بلکه آفریده است، و چه نقص بود بیش از این. و آنگاه جاهل است به باطن خویش تا به چیزی دیگر چه رسد؛ اگر یك رگ را در دماغ وی خلل رسد دیوانه شود و نداند که سبب چیست و باشد که علاج آن پیش وی بود و نداند. و عجز وی و جهل وی چون حساب برگیری که چند است، علم و قدرت وی در آن مختصر گردد، اگر چه صدیق است و اگر چه پیغامبر است. پس پاك از عیوب آن است که علم وی بی‌نهایت است، که کدورت جهل را به وی راه نیست و قدرت وی به کمال از آن است که هفت آسمان و زمین در قبضهٔ قدرت وی است... پس هر که وی را دوست ندارد بلکه دیگری را دوست‌تر دارد، از غایت جهل است.

«**سبب پنجم** در دوستی مناسبت است، و آدمی را نیز با حق تعالی مناسبتی خاص هست که قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبّی[۴۳] اشارت بدان است و اِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ علیٰ صُورَتِهِ[۴۴] اشارت بدان است و این که گفت: بندهٔ من به من تقرب می‌کند تا وی را دوست گیرم، چون او را دوست گرفتم سمع وی باشم و بصر و زبان وی باشم[۴۵] و این که گفت: مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنی یا موسی[۴۶]، بیمار شدم به عیادت نیامدی، گفت تو خداوند عالمی چگونه بیمار شوی؟ گفت فلان بنده بیمار بود اگر وی را عیادت

---

۴۳. ۸۵/۱۷.

۴۴. «اِذا قاتَلَ اَحَدُکُم اَخاهُ فَلْیَجْتَنِبِ الوَجْهَ فَاِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ علی صُورَتِهِ. (صحیح مسلم، ج ۸، ص ۳۲.) در مسند احمد، اِذا ضَرَبَ... آمده است (ج ۲، صص ۲۴۴ و ۲۵۱ و ۳۲۳). همچنین: لاتُقَبِّحوُا الوَجْهَ فَاِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ علیٰ صُورَتِهِ. (*کنوز الحقائق*، ص ۱۵۴.) و به صورت: خَلَقَ اللهُ آدَمَ علیٰ صُورَتِهِ، در جامع صغیر، ج ۲، ص ۴۰.»(نقل از احادیث مثنوی، ص ۱۱۴ - ۱۱۵.)

۴۵. «اِنَّ اللهَ تَعالیٰ قالَ مَنْ عادیٰ لی وَلِیّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بالحَرْبِ و ما تَقَرَّبَ اِلَیَّ عَبْدی بشیء اَحَبَّ اِلَیَّ مِمّا افْتَرَضْتُهُ عَلَیْهِ و مایَزالُ عَبْدی یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بالنَّوافِلِ حَتّی اُحِبَّهُ فاذا اَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذی یَسْمَعُ بِهِ و بَصَرَهُ الَّذی یُبْصِرُ بِهِ و یَدَهُ الَّتی یَبْطِشُ بها و رِجْلَهُ الَّتی یَمْشی بها... الحدیث.» (جامع صغیر، ج ۱، ص ۷۰.) در *احیاء علوم الدین*، حدیث اندکی اختلاف دارد. رجوع شود به آن کتاب، ج ۴، ص ۳۰۷.

۴۶. «اِنَّ اللهَ عَزَّ و جَلَّ یَقولُ یومَ القیامَةِ یا بنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنی قالَ یا رَبِّ کَیفَ اَعُودُكَ و اَنْتَ رَبُّ العالَمینَ

←

کردی مرا عیادت کرده بودی.»[۴۷]

علامات محبت. مراد، نشانه‌های محبت به خداست، و غزالی آن را هفت علامت می‌داند:

«اول آن که مرگ را کاره نباشد. و رسول صلوات‌الله علیه گفت: هر که دیدار خدای دوست دارد، مرگ را کاره نباشد. بویطی یکی را از زاهدان گفت مرگ را دوست داری؟ توقف کرد، گفت اگر صادق بودی دوست داشتی. اما روا بود و کاره بود تعجیل مرگ را نه اصل مرگ را، که زاد آن هنوز نساخته باشد، تا ساخته کند و نشان آن بود که در ساختن زاد بی‌قرار بود.

«علامت دوم، آن بود که محبوب حق تعالی بر محبوب خویش ایثار کند و هر چه داند که سبب قربت وی است نزدیك محبوب فرو نگذارد و هر چه سبب بُعد وی است از آن دور بود. و این کسی بود که خدای را تعالی به همهٔ دل دوست دارد... پس اگر کسی معصیتی کند، دلیل نکند بر آن که مُحِبّ نیست، بل بر آن که دوستی وی به همهٔ دل نیست. و دلیل بر این آن که نعیمان را چند بار حد بزدند به سبب شراب خوردن، یکی وی را لعنت کرد، رسول صلوات‌الله علیه گفت: لعنت مکن که وی خدای را و رسول را دوست دارد.

«علامت سیم، آن که همیشه خدای تعالی بر دل وی تازه بود ▪ در آن مولع بود بی‌تکلّف، که هر که چیزی دوست دارد ذِکر آن بسیار کند، و اگر دوستی تمام بود خود هیچ فراموش نکند.

«علامت چهارم، آن که قرآن راکه‌کلام‌وی است ▪ رسول وی را و هر چه به وی منسوب است دوست دارد. ▪ چون دوستی قوی شد، همهٔ خلق را دوست دارد، که همه بندگان ویند، بلکه همهٔ موجودات را دوست دارد که همه آفریدهٔ وی است؛ چنان که هر که کسی را دوست دارد تصنیف ▪ خط وی دوست دارد.

«علامت پنجم، آن که بر خلوت و مناجات حریص باشد و آرزومند باشد که شب درآید تا زحمت عوایق برخیزد و وی به خلوت با دوست مناجات کند. چون خواب و حدیث از خلوت به شب ▪ روز دوست‌تر دارد، دوستی وی ضعیف بود. وحی آمد به داود علیه السلام که دروغ گفت کسی که دعوی دوستی من کرد و همه شب بخفت، نه دوست دیدار دوست خواهد؟ ▪ هر که مرا جوید من با ویم.

←

قالَ أماعَلِمْتَ أنْ عَبْدِی فلاناًمَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ أماعَلِمْتَ أنَّكَ لوعُدْتَهُ‌لَوَجَدْتَنی عِنْدَهُ. (صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۳.) در *احیاء علوم الدین*، ▪ ۴، ص ۳۰۷، اندکی اختلاف دارد. ایضاً رجوع شود به: *تفسیر طبری*، ج ۲، ص ۹؛ *فتوحات مکیه*، ج ۳، ص ۲۹۹؛ *جامع صغیر*، ج ۱، ص ۷۶.» (نقل از: *ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی*، ص ۶۷.)

۴۷. *کیمیای سعادت*، ص ۸۳۵ - ۸۳۸، با حذف و تلخیص.

«علامت ششم، آن که عبادت بر وی آسان شود و ثقل آن از وی بیفتد... و چون دوستی قوی شد، هیچ لذّت در عبادت نرسد، دشخوار چگونه باشد؟

«علامت هفتم، آن که همهٔ بندگان مطیع وی را دوست دارد و بر همه رحیم و مشفق بود و همیشه عاصیان را و کافران را دشمن دارد؛ چنان که گفت: أَشِدّاءُ عَلَى الكُفّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُم.[۴۸]

«این و امثال این علامات بسیار است. هر که دوستی وی تمام بود، همه در وی موجود بود، و آن که در وی بعضی از این بود، دوستی وی به قدر آن بود.»[۴۹]

عزالدین محمود کاشانی نیز، برای محبت حق، علاماتی آورده است که پاره‌ای از آنها در بیان غزالی گذشت. از جمله گوید:

«اما علامات آن بسیار است. چه، هر موی بر اندام محب شاهد عدل است بر صدق محبت او، و هر حرکتی علامتی و هر سکونی امارتی. ولیکن مشاهدهٔ آن جز به دیدهٔ محبت نتوان کرد. و ما جهت تمییز صادقان از مدعیان، بعضی از آن برشماریم:

«علامتی از آن، آن است که در دل او محبت دنیا و آخرت نبود؛ چنان که حق تعالی به عیسی علیه السلام وحی فرستاد که: یا عیسی إنّی إذا اطّلَعْتُ عَلیٰ قَلْبِ عَبْدٍ فَلَمْ أجِدْ فیهِ حُبَّ الدُّنیا و الآخِرَة مَلأتُهُ حُبّی و شاید که محبت الهی با شفقت بر خلق در یك دل جمع شود و بعضی را آن شفقت محبت نماید. و نشان آن که شفقت است آن بود که اگر صاحب این دو وصف را مخیّر کنند میان ترك طرفی و ایثار دیگری، طرف خلق ترك گیرد.

«علامتی دیگر آن که هر حسن که بر او عرض کنند بدان التفات ننماید و نظر از حسن محبوب بنگرداند. حکایتی مشهور است که وقتی شخصی به زنی جمیله رسید و اظهار محبت کرد. زن امتحان را گفت: إنَّ وَرائیَ مَنْ هِیَ أَحْسَنُ مِنّی وَجْهاً و أتَمُّ جَمالاً و هِیَ أُخْتی.[۵۰] شخص بازنگریست. زن به تقریع و توبیخ او زبان بکشید که: یا بَطّالُ، إذا نَظَرْتُكَ مِنْ بَعیدٍ ظَنَنْتُ أنَّكَ عارِفٌ و إذا قَرُبْتَ و تَكَلَّمْتَ ظَنَنْتُ أنَّكَ عاشِقٌ فالآنَ لَسْتَ بِعارِفٍ و لا عاشِقٍ.[۵۱]

«و علامتی دیگر آن که وسایل وصول محبوب را دوست دارد و مطیع و مستسلم باشد. چه، آن

۴۸. ۲۹/۴۸.

۴۹. کیمیای سعادت، ص ۸۵۳ - ۸۵۵، با حذف و تلخیص. برای ملاحظه تفصیل، رجوع شود به اصل کتاب و *احیاء علوم الدین*، ج ٤، ص ۳۲۹ - ۳۳۸.

۵۰. خواهری به دنبال دارم که خوشروی‌تر و زیباتر از من است.

۵۱. ای دروغزن! از دورت که دیدم گمان بردم عارفی، و چون نزدیك شدی و سخن گفتی پنداشتم عاشقی، و اکنون دانستم که نه اینی و نه آنی.

محبت و طاعت عین محبت و طاعت محبوب بود.

«علامتی دیگر آن که از موانع وصول محبوب اگر خود فرزند بود برحذر باشد:

هَجَرْتُ الخَلْقَ طُرّاً فی هَواکا و اَیْتَمتُ العِیالَ لِکَی اَراکا[۵۲]

فَلَوْ قُطِّعْتُ اِرْباً ثمّ اِرْباً لَما حَنَّ الفُؤادُ اِلیٰ سِواکا[۵۳]

«علامتی دیگر آن که محبوب را در جمیع اوامر و نواهی طاعت دارد و هرگز قصد مخالفت حکم او نکند، چنان که رابعه گفته است:

تَعْصی الاِلٰهَ و اَنْتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ هذا لَعَمْری فی الفِعالِ بَدیعُ[۵۴]

اِنْ کانَ حُبُّکَ صادِقاً لَاَطَعْتَهُ اِنَّ المُحِبَّ لِمَنْ یُحِبُّ مُطیعُ[۵۵]

«و علامتی دیگر که اندك مراعات محبوب بسیار داند و بسیار طاعت خود اندك. چنان که قول بایزید است: المَحَبَّةُ اسْتِقلالُ الکَثیرِ مِنْکَ و اسْتِکثارُ القَلیلِ مِنْ حَبیبِكَ.

«علامتی دیگر، حیرت و هیمان است در مشاهدهٔ جمال محبوب که رَبِّ زِدْنی فیكَ تَحَیُّراً.

«علامتی دیگر که مشاهدهٔ محبوب و وصال او در شوقش نقصان نیارد. بل هر لحظه در مشاهده و هر نفس در مواصله شوقی جدید و تعطش داعی هَلْ مِنْ مَزید در نهـاد او انگیخته می‌گردد، و چندان که مراتب قربش زیادت می‌گردد نظرش بر مرتبهٔ فوق آن می‌افتد و شوق و قلقش در وصول آن تزاید و تضاعف می‌پذیرد. و همچنان که جمال محبوب را نهایت نیست شوق محبت را غایت نیست.»[۵۶]

درجات محبت و شرحی مختصر دربارهٔ عشق

اگر از محبت صوفیان منتهی که دوست داشتن حق است با تمام وجود و همهٔ جان و دل بگذریم و این عشق ربّانی را که هم از فیوضات عنایت اوست کنار بگذاریم، محبتهای بشری را نه به حسب حقیقت محبّت بل به حسب استعداد مُحِبّ درجاتی نهاده‌اند؛ چنان که مستملی بخاری گوید:

«محبتی که میان مخلوقان باشد، اول درجه در موافقت طبع است که چیزی بیند یا شنود که طبع

---

۵۲. به خاطر دوستی تو، از همهٔ مردمان کرانه گرفتم و برای دیدنت خانوادهٔ خود را بی‌کس کردم.

۵۳. اگر بند از بندم جدا کنند، دلم جز به یاد تو نمی‌نالد.

۵۴. خدای را نافرمانی می‌کنی در حالی که دم از محبتش می‌زنی، به جانم سوگند که این از کارهای عجیب و نوظهور است.

۵۵. اگر در دوستی صادق بودی، از او اطاعت می‌کردی،که دوست فرمانبردار محبوب است.

۵۶. مصباح *الهدایه*، ص ۴۰۶ - ۴۱۰، با حذف و تلخیص.

او را موافق آید و طبع به آن چیز آرام گیرد. و چون مدتی به موافقت طبع برآمد، درجهٔ ثانی میل کند. و میل مرنفس را هست که نفس به صحبت آن چیز و آن کس میل کند و از دیگران اِعراض سازد. و چون مدتی به این مقام ثانی گاهی برآید، به مقام ثالث رسد و وذ گردد. و چون به این مقام رسید، تمنّا و شهوات او محبّت آن کس گردد و دیدن او و نشستن با او و شنیدن از او. و چون مدتی به این مقام سوم گاهی برآید، چهارم درجه محبّت گردد. و چون گاهی چند به این مقام بباشد، به درجهٔ پنجم رسد و وَلَه گردد. و وَلَه، حیرت باشد. سرگردان و متحیّر گردد و هر چه بیند پندارد که دوست است و هر چه شنود پندارد که سخن دوست است؛ چنان که مادری که بچه را گم کرده باشد که او را والِه خوانند. و چون از مقام پنجم بگذرد، به درجهٔ ششم آید و آن درجهٔ ششم را هَوا خوانند. و چون مدت دیگر به این مقام ششم برآید، به درجهٔ هفتم رسد و آن درجهٔ عشق است. و عشق نیز محبت است، اما چون از حد درگذرد عشق خوانند.»[۵۷]

دربارهٔ احوال مُحِبّان، ابو نصر سراج شرحی در *اللمع* می‌نویسد[۵۸] که ترجمهٔ اختصاری آن[۵۹] چنین است:

احوال اهل محبت، سه است: حال اول، محبّت عامه است که از احسان خدا به بنده پیدا می‌شود. زیرا قلب انسان مجبول به محبّت کسی است که به او احسان کند.

حال دوم، محبت صادقین و متحققین که زاییدهٔ نظر قلب است به بی‌نیازی و جلال و عظمت و علم و قدرت خداوند. و وصف این قسم محبت آن است که ابوالحسین نوری گفته: «هَتْكُ الأَستارِ و کَشْفُ الأَسرارِ.»

حال سوم، محبّت صدّیقین و عارفین است که نتیجهٔ نظر پاك و معرفت کامل آنهاست به این که خداوند بدون علت و سبب و به صرف فضل و رحمت، آنها را دوست می‌دارد. کذلك آنها هم بدون علت، خدا را دوست می‌دارند؛ چنان که ابو یعقوب سوسی گفته که تا مُحِبّ محبّت خود را ببیند یعنی واقف و عالم به محبت خود باشد محبّتش صحیح نیست، و وقتی صحیح است که جز محبوب چیزی در میان نماند و علم به محبت فانی شود.[۶۰]

---

۵۷. *شرح تعرف*، ص ۲-۳، به اختصار.

۵۸. رك: *اللمع فی التصوف*، ص ۵۸-۵۹.

۵۹. به نقل از: *تاریخ تصوف*، ص ۳۲۸.

۶۰. دیدم او را به چشم او پس گفتم — ای جان جهان تو کیستی گفتا تو

(*اشعة اللمعات* جامی، لمعهٔ ششم.)

هجویری می‌نویسد:

«محبت بر دو گونه باشد: یکی محبت جنس به جنس و آن میل و توطین نفس باشد و طلب ذات محبوب از راه مماست و ملازقت، و دیگر محبت جنس نه با جنس و این طلب قرار کند با صفتی از اوصاف محبوب که با آن بیارامد و انس گیرد چون شنیدن کلام و یا دیدار.

«و گرویدگان اندر محبت بر دو قسمتند: یکی آن که انعام حق با خود بیند و رؤیت انعام و احسان محبّت مُنعِم و مُحسن تقاضا کند، و دیگر آن که کل انعام را از غلبهٔ دوستی اندر محل حجاب نهند و راهشان از رؤیت نِعَم به مُنعِم بود، و این عالی‌تر است.»[۶۱]

غزالی هم در درجات احوال محبّان نوشته است که:

«و بدان که هیچ مؤمن از اصل محبت خالی نیست، و لکن تفاوت از این سه سبب است: یکی آن که در دوستی و مشغولی دنیا متفاوتند، و دوستی هر چه بود در دوستی دیگری نقصان آورد. و دیگر آن که در معرفت متفاوتند، که عامی شافعی را دوست دارد بدان که بر جمله داند که وی عالمی بزرگ است و لکن فقیه که از تفصیل علوم وی بعضی خبر دارد وی را دوست‌تر دارد که وی را بهتر شناسد. و دیگر آن که در ذِکر و عبادت که اُنس بدان حاصل آید متفاوت باشند. پس تفاوت محبّت، از این سه سبب خیزد.»[۶۲]

خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد:

«محبت قابل شدت و ضعف است: اول مراتب او، ارادت است. چه، ارادت بی محبت نباشد. و بعد از آن، آنچه مقارن شوق و با وصول تمام که ارادت و شوق منتفی شود، محبّت غالب‌تر شود. و مادام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد، محبت ثابت بود. و عشق، محبّت مفرط باشد. و باشد که طالب و مطلوب متّحد باشند و به اعتبار متغایر. و چون این اعتبار زایل شود، محبت منتفی گردد. پس آخر و نهایت محبت و عشق، اتحاد باشد...

«و محبت مبنی بر معرفت نیز باشد، چنان که عارف را با آن که لذت و منفعت و خیر همه از کامل مطلق به او می‌رسد پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید به مبالغت‌تر از دیگر محبّتها. و معنی اَلَّذینَ آمَنُوا اَشَدُّ حُبّاً لله[۶۳] این جا روشن گردد.

«و اهل ذوق گفته‌اند که رجا و خشیت و شوق و انس و انبساط و توکّل و رضا و تسلیم، جمله از لوازم محبت باشد. چه، محبّت با تصوّر رحمت محبوب اقتضای رجا کند، و با تصور هیبت اقتضای

---

۶۱. کشف *المحجوب*، ص ۳۹۷ - ۳۹۸.

۶۲. *کیمیای سعادت*، ص ۸۵۰ - ۸۵۱.

۶۳. ۱۶۵/۲.

خشیت، و با عدم وصول اقتضای شوق، و به استقرار وصول اقتضای انس، و به افراط انس اقتضای انبساط، و با ثقت به عنایت اقتضای توکّل، و با استحسان هر اثر که از محبوب صادر شود اقتضای رضا، و با تصور قصور و عجز خود و کمال او و احاطت قدرت او اقتضای تسلیم. و بالجمله، محبت حقیقی حذی با تسلیم دارد؛ آنگاه که حاکم مطلق محبوب را داند و محکوم مطلق خود را. و عشق حقیقی حذی با فنا دارد، که همه معشوق را بیند و هیچ خود را نبیند و کُلُّ ماسوی اللهِ نزدیک اهل این مرتبه حجاب باشد. پس غایت سیر به آن برسد که از همه اِعراض نمایند و توجّه به او کنند و اِلی اللهِ یُرْجَعُ الاَمْرُ کُلُّهُ.»[۶۴]

خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر، در مکتوبی که به فرزند خود امیر شهاب‌الدین حاکم تستر و اهواز می‌نویسد، ضمن سی و نه پند که به او می‌دهد، در پند بیستم، محبت را به هشت نوع تقسیم می‌کند که خالی از دقت و ظرافت نیست، بدین شرح:

«بیستم. باید که دل که خلوتخانهٔ تجلّیات الهی است به نور محبّت معرفتی منوّر گردانی و بدانی که محبت هشت گونه است: اول، دوستی عادتی، و آن دوستی عوام است با یکدیگر و آن از موافقت باشد تا مخالفت. دوم، دوستی شهوتی میان مرد و زن بود، و آن از اول اقتضای شهوت بود تا آخر نقصان شهوت. سیوم، دوستی نسبتی و آن میان پدر و فرزند بود از مهد تا لحد. چهارم، دوستی وصلتی که میان کدخدا و کدبانو بود از وقت نکاح تا وقت طلاق. پنجم، دوستی طمعی بود، چنانچه درویشان را با توانگران از وقت عطا دادن تا استادن. ششم، دوستی طبعی باشد میان عاشق و معشوق از نزدیکی تا دوری. هفتم، دوستی معرفتی بود، و آن از وقت میثاق بود تا به تلاق. هشتم، دوستی عنایتی و آن از ازل باشد تا به ابد.»[۶۵]

صاحب *مصباح‌الهدایه*، در این باب می‌نویسد:

«بدان که بنای جملهٔ احوال عالیه بر محبّت است، همچنان که بنای جمیع مقامات شریفه بر توبت. و از آن جهت که محبت محض موهبت است، جملهٔ احوال را که مبنی‌اند بر آن، مواهب خوانند. و محبت، میل باطن است به عالم جمال. و آن بر دو گونه است: محبت عام اعنی میل قلب به مطالعهٔ جمال صفات، و محبت خاص اعنی میل روح به مشاهدهٔ جمال ذات.

«محبت عام ماهی است که از مطالع صفات جمالی روی نماید، محبت خاص آفتابی که از افق ذات برآید.

«محبت عام نوری که وجود آرایش دهد و محبت خاص ناری که وجود را پالایش دهد...

---

۶۴. *اوصاف الاشراف*، ص ۵۱-۵۲، با حذف و اختصار.

۶۵. *مکاتبات رشیدی*، به تصحیح محمد شفیع، لاهور، ص ۱۰۳.

«حقیقت محبت رابطه‌ای است از روابط اتحـاد که مُحِبّ را بر محبوب بندد و جـذبه‌ای اسـت از جذبات محبوب که مُحِبّ را به خود کشد و به قدر آن که او را به خود می‌کشد از وجود او چیزی محـو می‌کند تا همهٔ صفات او را از او اول قبض کند و آنگاه ذات او را به قبضهٔ قدرت از او برباید و به بدل آن ذاتی که شایستگی اتّصاف به صفات خود دارد بدو بخشد و بعـد از آن، صـفات او داخـل آن ذات بدل یافته شوند.»[٦٦]

جامی، در شرح لمعات، می‌نویسد:

«حُبّ یعنی نسبت محبت، و دوستی ذات مُحِبّ اسـت و لازم ممتنع الانفکـاك از وی و عین او محال است که از مُحِبّ مرتفع شود، زیرا هیچ کس نیست که از محبت امری کونی یا الهی، صوری یا معنوی خالی باشد. پس اصل محبت از هیچ‌کس مرتفع نتواند شـد، بلکـه تعلّق او نقـل شـود از محبوبی به محبوبی. و فی‌الحقیقه، متعلّق آن حُبّ در همهٔ محبوبان محبوب حقیقی خواهد بود.»[٦٧]

خواجه عبدالله انصاری، در رسالهٔ «محبّت‌نامه» می‌نویسد:

«این شراب را آشامیدن باید نه شنیدن، بدین مقام رسیدن باید نه پرسیدن.

«اما محبت سه است: علّتی و خلقی و حقیقی. محبت علّتی هواست و خلقـی قضـاست و حقیقـی عطاست. آن محبّت که از علّت خیزد در نفس نزول کند و نفس را پست کند، و خلقی بر دل فرود آید و دل را نیست کند، و آنچه از حقیقت خیزد در جان قرار گیرد تا وی را که از او نیست، نیسـت کند و به خود هست کند.

«نشان مُحِبّ آن است که غرقهٔ جمال محبوب بود و همچون نظارگیان پسر یعقـوب بود. باید که در مقابل دوست هستی از خود نبیند و دوست را جز به دوست نبیند. این محبّت بی‌چون اسـت و نصّ یُحِبُّون است:

بی‌بود شما یُحِبُّهم من گفتم ... هم دُرّ یُحِبُّون به شما من سفتم
جز من دگری نبد شنیدی گفتم ... من‌بودم و من شنیدم و من گفتم.»[٦٨]

عشق

هرچه گویم عشق را شرح و بیان ... چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است ... لیك عشق بی‌زبان روشن‌تر است

---

٦٦. مصباح *الهدایه*، ص ٤٠٤ - ٤٠٦، با حذف و تلخیص.

٦٧. *اشعة اللمعات*، ص ٥٦-٥٧.

٦٨. *رسائل خواجه عبدالله انصاری*، ص ١١١.

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت ❀ چون به‌عشق آمد قلم بر خود شکافت[۶۹]

عشق راز آفرینش و چاشنی حیات و خمیرمایهٔ تصوف و سرمنشأ کارهای خطیر در عالم و اساس شور و شوق و وجد و نهایت حال عارف است.

محبت چون به کمال رسد عشق نام می‌گیرد، و عشق که به کمال رسد به فنا در ذات معشوق و وحدت عشق و عاشق و معشوق منتهی می‌شود، و اگر آن عشق باشد که از مواهب حق است هم به حق می‌کشاند و می‌رساند، و وصال بر دوام، جای دیدارها و لذّات زودگذر را می‌گیرد.

صوفی وقتی به این حالت رسید، در جهانی دیگر می‌زید یا عالم دیگری در درون خود ایجاد می‌کند که در آن کین و حسد و خشم و نفاق راه ندارد، خودخواهیها و حقارتهای بشری مرده و همه جا را نور و صفا و مهر و وفا پر کرده است.

صرف‌نظر از موضوع تصوف و عرفان، این نکته قابل دقت است که آرزوهای بشر، خاصّه بشر متعالی و صاحبدل، با واقعیّات زندگانی موازنه ندارد و جهان ماده بسیار حقیرتر و تیره‌تر و بی‌ارزش‌تر از انتظار و آرزویی است که روشندلان و گرم روان از حیات و آفرینش دارند. بنابراین، یا باید همواره آرزوها را در افق دور با دیدهٔ حسرت نگریست و بر بی‌هدفی حیات و بی‌ارزشی جهان تأسف آورد و رنج برد، و یا جهانی در درون خود ساخت و با آنان که این بنای خالی از خلل را برپا کرده‌اند در عین صفا و گرمی و شادی و بهروزی زیست. این جهان عظیم و تابناك را فقط عشق می‌تواند بسازد و سعادت را آن کسان می‌برند که ارادتی بیاورند، وگرنه عقل در این تاریکی راه به جایی نمی‌برد و بشر در زندان جهان تا پایان حیات محبوس و در رنج می‌ماند.

عقل گوید: ❀ «شش جهت حدست و بیرون راه نیست»

عشق گوید: ❀ «راه هست و رفته‌ام من بارها»

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد ❀ عشق‌دیده زان سوی‌بازار او بازارها[۷۰]

به قول خواجه عبدالله انصاری:

«برکت آسمانها از سپهر است و برکت جانها از مهر است، چنان که مرغ را پر باید آدمی را سر باید، جوینده را صدق باید و رونده را عشق باید.»[۷۱]

۶۹. مثنوی، دفتر اول، ص ۹.

۷۰. کلیات شمس، ج ۱، ص ۸۶.

۷۱. رسائل خواجه عبدالله انصاری، ص ۳۵.

چنان که در قسمت اول مبحث «محبت» گذشت، صوفیه به سریان عشق درهمهٔ موجودات به حسب درجه و لیاقت آنها معتقدند. پس عشق عطیه‌ای آسمانی است و همهٔ موجودات درحد خود به حق عشق می‌ورزند و عشق به آفریدگان نیز از آن رهگذر است که پرتو ذات حقّند و مجاز پل حقیقت است؛ چنان که بوعلی سینا گوید:

«نفوس انسانی، در حالت استعداد، از عشق غریزی خالی نیست. زیرا که هیچ آدمی نیست که نه به طبع خویش مشتاق است به حصول علم و ادراك معقولات که کمال اوست، و خاصّه شوق ادراك معقول اول که عند ادراك آن، مقصود از ادراك همهٔ معقولات حاصل شود و دانستن همهٔ معقولات تبَع دانستن وی بود، و این معقول اول است اعنی واجب‌الوجود...

«هر یکی از موجودات، عشق غریزی دارند مرخیر مطلق را، و خیرمطلق متجلّی است مر (ذات خود را و) عشاق خود را، الاّ آن است که قبول عشاق مر تجلّی او را و ادراك او را متفاوت است و اتّصال هریکی به او به قدر معرفت اوست. و غایت قربت به او آن است که قبول تجلّی او کند به‌حقیقت، اعنی به غایت آنچه در امکان است، و این معنی آن است که صوفیان آن را اتحاد گویند. و خیر اول به ذات خویش متجلّی است جمله موجودات را ولیکن قصور از جهت عشاق است که محجوبند از تجلّی و ازجهت نقص که در ایشان است قبول تجلّی نمی‌کنند.»[۷۲]

«اما غلبهٔ عشق مر مبدأ اول را و کمالی که از او ادراك می‌کند، عشقهای دیگر را ضعیف می‌گرداند، و آن نیز که حاصل است از عشق او مر نفس خود را و عقل خود را و عقول دیگر را همه تبع عشق خیر مطلق است، اعنی بهجت و خرّمی او به نفس خویش و به عقول از بهر آن است که همه از خیر مطلق نصیب دارند و خواص حضرت اواند.»[۷۳]

ابونصر فارابی فیلسوف دیگر ایران نیز دربارهٔ عشق حق تعالی به ذات خود و عاشقیّت و معشوقیّت خداوند بیانی دارد که استاد فروزانفر ضمن بحثی دربارهٔ «فارابی و تصوف» بدان اشارت کرده‌اند:

«و می‌دانیم که او در درجهٔ اول حکیم و فیلسوف و اهل ذوق و نظر است. می‌توان علاقه یا تمایل او را به تصوف که لطیفهٔ کتاب و سنّت و درخور توجه خاطر صاحبدلان و روشن بینان است امری ممکن بلکه واقع فرض نمود، علی‌الخصوص که مطالعهٔ کتاب فصوص این نکته را به جهات ذیل تأیید می‌نماید: اول از جهت تقریر مسائلی که از مبانی مسلك تصوف است، مثل اثبات عشق حق تعالی به ذات خود و عاشقیّت و معشوقیّت خداوند که نقطهٔ اصلی انبعاث تصوف و جزو مطالبی

---

۷۲. *رسالهٔ عشق بوعلی سینا*، کلالهٔ خاور، ص ۲۸ - ۲۹.

۷۳. همان، ص ۳۴.

است که صوفیه در نظم و نثر خود مضامین دلاویز بسیار دربارهٔ آن گفته‌اند و می‌توان آن را چاشنی تصوف نامید، و از قبیل این که حجاب آدمی خود اوست و تا این حجاب برجاست وصول ممکن نمی‌گردد[٧٤] که این مطلب هم از مبانی مهم تصوف و مبنای وجوب ریاضات و مجاهدات و قهر نفس و طرح مسئلهٔ حضور و غیبت و جمع و فرق و فنا و بقا محسوب می‌شود.»[٧٥]

دربارهٔ عشق، غالب فلاسفه بحث کرده‌اند و در این یادداشت مختصر غرض جمع‌آوری آن اقوال نیست و این جا بیشتر توجه معطوف به عشقی است که صوفیان بدان متوجّهند و محبّتی که یادگار روز الست می‌دانند. و از این جهت، تنها به ذکر عقیدهٔ افلاطون از لحاظ عقیده‌ای که به اشراق می‌ورزد و نظریات[٧٦] فلوطین از آن جهت که در تکامل عقیدهٔ وحدت وجود نقش بسزایی دارد اکتفا می‌شود.

در باب عشق، افلاطون می‌گوید که:

«روح انسان در عالم مجردات قبل از ورود به دنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را بدون پرده و حجاب دیده است. پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می‌بیند، از آن زیبایی مطلق که سابقاً درك نموده یاد می‌کند، غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق او را برمی‌دارد، فریفتهٔ جمال می‌شود و مانند مرغی که در قفس است می‌خواهد به سوی او پرواز کند. عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است. اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است، و عشق حقیقی سودایی است که به سر حکیم می‌زند. و همچنان که عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایهٔ بقای نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رهایی داده مایهٔ ادراك اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و حیات روحانی است. و انسان به کمال علم وقتی می‌رسد که به حق واصل و به مشاهدهٔ جمال او نایل شود و اتّحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد.

«این است که علم و حکمت افلاطون درعین این که ورزش عقل است از سرچشمهٔ عشق آب

---

٧٤. میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست ‏ ‏ ‏ تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

(دیوان حافظ، ص ١٨١.)

٧٥. *یغما*، سوم خرداد ١٣٣٠، ص ١٠٣.

٧٦. نه نظرات! آن گونه که امروز بر سر زبانها افتاده است و استعمال آن را برخی نوخاستگان نشانهٔ کثرت اطلاع... می‌دانند، حال آن که «نظریه» و «نظریات» در متون فارسی سابقهٔ بسیار دارد و حتی استادان بزرگی که رسالاتی هم در کمال بلاغت به عربی پرداخته‌اند، در نوشته‌های فارسی خود، «نظریه» و «نظریات» را به کار برده‌اند.

می‌خورد و با آن که آموزندهٔ شیوهٔ مشاء (استدلال) است سالك طریق اشراق (ذوق) می‌باشد.»[۷۷]

اما بوعلی سینا، زیبایی ظاهری را هم اثر عنایت حق و زیبایان را صاحب فضیلتی می‌داند و می‌نویسد:

«کم کسی یابند از ظرفا و حکما و کسانی که طریقت و اخلاق درست طبعان دارند الاّ که دل او را مشغول یابند به دوستی صورتی نیکو از صور انسانی (که وی را از کمال حسن و اعتدال نصیبی باشد) زیرا که این انسان که صورت نیکو دارد او را ورای کمال انسانیّت فضیلتی دیگر حاصل شده است و مزیّتی یافته است، یعنیٌ اعتدال که آن مستفاد است از تقویم طبیعت و اعتدال آن و اثر عنایت الهی در حق او بیشتر حاصل آمده است. پس از جهت وجود این معانی مستحق است که او را از میان دل دوست دارند و صفا‌وداد او را بخشند. و از این بود که سید عالم صلعم خبر داد که: أُطْلُبُوا الحَوائجَ عِندَ حِسانِ الوُجُوهِ.»[۷۸]

فلوطین (متوفی ۲۷۰ م) در میان این که روح یا نفس انسان از عالم ملکوت نزول کرده و در عالم ناسوت گرفتار آلایش ماده شده و اگر قصد تزکیه و بازگشت به عالم معنی داشته باشد باید پس از این قوس نزولی، قوس صعودی را بپیماید، می‌نویسد که:

«اما نفوسی که بخواهند رجعت به مبدأ کنند و قوس صعود را بپیمایند، باید از عالم مادی اِعراض جسته به نظاره و سیر عالم معنی بپردازند. نخست تزکیه و تطهیر نموده خود را از آلایش أغراض دنیّه و خواهشهای پست پاك کنند، آنگاه در راه سلوك قدم نهند. و این سلوك معنوی، سه مرحله دارد: هنر و عشق و حکمت.

«هنر، طلب حقیقت و جمال است، یعنی جست‌وجوی راستی و زیبایی که هردو یکی است. زیرا آنچه راست است زیباست، و هیچ زیبایی جز راست نتواند بود... شوق و وجد و حالی که از مشاهدهٔ زیبایی برای روح دست می‌دهد، از آن است که به همجنس خویش برمی‌خورد و آنچه خود دارد در دیگری می‌یابد...

«باری اهل ذوق و ارباب هنر، دنبال تجلّیات محسوسهٔ زیبایی و حقیقت می‌روند. اما زیبایی محسوس یعنی جسمانی، پرتوی از زیبایی حقیقی می‌باشد که امری معقول است. یعنی به قوای عقل ادراك می‌شود. زیرا اصل و حقیقت زیبایی، چنان که گفتیم، صورت است. چه، زیبایی بدن از نفس (روح) و زیبایی نفس از عقل و عقل عین زیبایی یعنی صورت صرف می‌باشد. پس همان وجد و شوری که برای ارباب ذوق از مشاهدهٔ زیبایی جسمانی دست می‌دهد، برای اهل معنی از مشاهدهٔ

---

۷۷. سیر حکمت در اروپا، مطبعهٔ مجلس، ج ۱، ص ۳۹ - ۴۰.

۷۸. رسالهٔ عشق، فصل پنجم، ص ۲۰.

زیبایی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل می‌شود. و این عشقی است که مرحلهٔ دوم سیر و سلوك نفوس زکیّه است.

«در این مقام، هنوز عشق ناتمام است و عشق تام یا حکمت آن است که به ماورای زیبایی و صورت نظر دارد، یعنی به اصل و منشأ آن که خیر و نیکویی است ▪ مصدر کل صور و همهٔ موجودات ▪ فوق آنها و مولد آنهاست. زیبایی نفوس و عقول، مطلوبیّت و معشوقیّت نمی‌یابد مگر آن که به نور خیر منوّر و به حرارتش افروخته شده باشد؛ چنان که در عالم ظاهر شمایل و پیکر بی جان دل نمی‌رباید ▪ لطیفهٔ نهانی که عشق از آن خیزد جان است از آن رو که به خیر نزدیك است. پس نفس انسان از زیبایی و صور محسوس و معقول نظاره و مشاهده می‌خواهد، اما هنوز آرام نمی‌گیرد و بی‌قرار است و آنچه مطلوب حقیقی اوست خیر یا وحدت است و به مشاهدهٔ او قانع نیست، بلکه وصال او را طالب و جویای اتّحاد با اوست. چه، وطن حقیقی ما وحدت است، آرزوی ما بازگشت به آن وطن می‌باشد و سیر به سوی آن وطن با قدم سرّ میسّر نیست؛ چشم سرّ را باید بست و دیدهٔ دل را باید گشود. آنگاه دیده می‌شود که آنچه می‌جوییم از ما دور نیست، بلکه در خود ماست. و این وصال یا وصول به حق، حالتی است که برای انسان دست می‌دهد ▪ آن بی خودی است. در آن حالت، شخص از هرچیز حتی از خود بیگانه است، بی خبر از جسم و جان، فارغ از زمان و مکان، از فکر مستغنی، از عقل وارسته. مست عشق است و بین خویش و معشوق یعنی نفس و خیر مطلق واسطه نمی‌بیند و فرق نمی‌گذارد. و این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی، عاشق و معشوق به توهّم درپی آن می‌روند ▪ به وصل یکدیگر آن را می‌جویند. ولیکن این عالم، مخصوص به مقام ربوبیّت است، و نفس انسان مادام که تعلق به بدن دارد تاب بقای در آن حالت نمی‌آرد و آن را فنا و عدم می‌پندارد. الحاصل، آن عالم دمی است و دیر دیر دست می‌دهد، ▪ فلوطین مدعی بود که در مدت عمر چهارمرتبه آن حالت دیده و این لذّت چشیده است.»[79]

نظیر و یا قریب به همین مطالب را غالب صوفیه اظهار داشته‌اند. ازجمله، احمد غزالی چنین می‌نویسد:

«عشق، رابطهٔ پیوند است، تعلّق به هر دو جانب دارد. چون نسبت عشق بین العاشق و المعشوق درست آید، پیوند ضروری گردد و از هردو جانب که خود مقدمه یکی است.»[80]

«در بدایت عشق بود، هرجا که مشابهت آن حدیث بیند به دوست گیرد. مجنون چندین روز طعام نخورده بود. آهویی به دام او درافتاد. کرامتی کرد و رهایی داد. او را گفت: چیزیش بدان فتنه‌خو

---

۷۹. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۹۶ - ۹۹.

۸۰. سوانح، ص ۱۲.

می‌ماند، به سبب آن جفا کردن شرط نیست. اما این قدم بدایت عشق است...

«در ابتدا بانگ و خروش و زاری می‌کند که هنوز سلطان عشق تمامت ولایت نگرفته است. چون کار به کمال رسد و ولایت بگیرد، حدیث در باقی افتد و زاری نظاره به زاری کودکی و آلودگی به پالودگی مبدل شود:

ز اول که مرا عشق نگارم بربود همسایهٔ من ز نالهٔ من نغنود

کم گشت کنون ناله و دردم بفزود آتش چو همه گرفت کم گردد دود.»[۸۱]

«ابتدای عشق چنان بود که عاشق معشوق را از بهر خود خواهد. و این کس عاشق خود است به واسطهٔ معشوق و اگرچه نداند، که می‌خواهد تا او را در راه ارادت خود به کار برد.

«کمال عشق چون بتابد، کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان درباختن بازی داند. عشق حقیقی آن باشد، باقی همه سودا و هوس و بازی و علت است.»[۸۲]

عشق از نظرگاه دین. عشق با این مفهوم وسیع و عالی، عشقی که مبدأ آن تزکیه و تهذیب نفس و منتهای آن وصول به کمال و فنا در ذات حق است، عشقی که بالاتر از کفر و ایمان و هدفش خیر مطلق و پرکردن جهان از نور و صفا و خدمت و گذشت و محبّت است، مفهومی است که صوفیه به عالم اسلام تقدیم داشته‌اند.

راست است که ملکات فاضله در دین مورد نظر و توصیه است، اما عبادت به امید ثواب و ترس از عقاب چیز دیگر است و به قدم عشق و شور در راه بندگی پیش رفتن و به فرمان دوست سر نهادن چیز دیگر.

ز عشق کم گو با جسمیان که ایشان را وظیفه خوف ورجا آمد و ثواب و عقاب[۸۳]

فرق است بین آن که از خدا حور و قصور و آب کوثر و شراب طهور می‌خواهد و آن که به اینها بی‌اعتناست و حافظوار می‌گوید:

عاشقان را گر در آتش می‌پسندد لطف‌دوست تنگ چشمم گرنظر در چشمهٔ کوثر کنم[۸۴]

۸۱. همان، ص ۱۷ - ۱۸.

۸۲. همان، ص ۲۲.

۸۳. *کلیات شمس*، ج ۱، ص ۱۹۰.

۸۴. *دیوان حافظ*، ص ۲۳۸.

و یا مثل مولوی، طریق عاشقان را پشت پا زدن به همه چیز می‌داند:

اگر تو عاشق عشقی و عشق را جویا — بگیر خنجر تیز و ببر گلوی حیا
بدان‌که سدعظیم است در روش ناموس — حدیث بی‌غرض‌است این قبول‌کن به‌صفا
تو جامه گرد کنی تا ز آب تر نشود — هزار غوطه تو را خورد نیست در دریا
طریق‌عشق همه‌مستی آمد و پستی — که‌سیل، پست‌رود، کی رود سوی‌بالا؟![۸۵]

قبل از رواج و گسترش آرای صوفیه، عشق به این معنی عالی، بین مسلمانان اعم از عرب و ایرانی، ظاهراً شناخته نمی‌شده است و از حدود روابط بین دو جنس مخالف و تب و تابهای وابسته به آن تجاوز نمی‌کرده[۸۶] و اشعار عربی و فارسی و افسانه‌ها و اخباری که در این زمینه موجود است بر درستی این گفته گواه است. حتی اگر دقتی به عمل آید، در همین روابط نیز غالباً صورت اعلای محبّت کمتر جلوه‌گر است و عشقها همه برای رنگی است و معشوقگان نیز بیشتر مملوك زرخرید یا قابل استیلای معشوقند، و با کالای قابل خرید و فروش عشق نمی‌توان ورزید.

در دین اسلام نیز لفظ «عشق» کمتر در مآخذ مربوط وجود دارد و در قرآن مجید این کلمه به کار نرفته است و «حُبّ» و در درجات بالاتر چون عشق زلیخا به یوسف «شغف» و نظایر آن استعمال شده است.

در اخبار نیز که بیشتر ناظر به مسایل دینی است بالطبع این کلمه مقامی شایان ندارد، و از این رو نه‌تنها صوفیان قرون اولیهٔ بعد از اسلام که زُهّادند از عشق به این معنی دم نزده‌اند، بلکه افراد متشرّع محافظه‌کاری نظیر هجویری در قرن پنجم هم از عشق الهی با احتیاط و تردید سخن گفته‌اند:

«اما اندر عشق، مشایخ را سخن بسیار است: گروهی از آن طایفه آن برحق روا داشته‌اند، اما از حق تعالی روا نباشد. و گفتند که عشق صفت منع باشد از محبوب خود و بنده ممنوع است از حق و حق تعالی ممنوع نیست. پس عشق بنده را بر وی جایز بود و از وی روا نباشد. و باز گروهی گفتند که برحق تعالی بنده را عشق روا نباشد؛ از آنچه عشق تجاوز حد بود و خداوند تعالی محدود نیست. و

---

۸۵. کلیات شمس، ج ۱، ص ۱۳۳.

۸۶. از اصمعی نقل کرده‌اند که گفته: من از زن اعرابیه‌ای پرسیدم شما عشق را چه می‌دانید؟ پاسخ داد: یکدیگر را در آغوش گرفتن و غمزه و بوسه. آنگاه او از من پرسید: شما عشق را چه می‌دانید؟ گفتم: نُمسِكُ بِقَرْنَيْها و نُفَرِّقُ بَيْنَ رِجْلَيْها (مستطرف، چاپ مصر، ۱۱۵۲ ه‍ ، ج ۲، ص ۱۶۳. به نقل از مقدمهٔ شرح گلشن‌راز لاهیجی، ص ۵۴).

باز متاخران گفتند عشق اندر دو جهان درست نیاید الاّ بر طلب ادراك ذات، و ذات حق تعالی مدرك نیست، و محبّت با صفت درست آید، باید که عشق درست نیاید بر وی. و نیز گویند که عشق جز به معاینه صورت نگیرد و محبت به سمع روا باشد. چون آن نظری بود برحق روا نباشد، که اندر دنیا کس وی را نبیند. چون این خبری بود هریك دعوی کردند که اندر خطاب همه یکسانند. پس حق تعالی به ذات مدرك و محسوس نیست تا خلق را به وی عشق درست آید و به صفات و افعال محسن و مکرم اولیا را محبّت درست آید. ندیدی که چون یعقوب را محبّت یوسف علیهماالسلام مستغرق گردانید درحال فراق چون بوی پیراهن به دماغش رسید چشم نابینا بینا شد و چون زلیخا را عشق مستهلك گردانید تا وصلت وی نیافت چشم باز نیافت. و این طریقی بس عجب است که یکی هواپرورد و یکی هوا گذارد. و نیز گفته‌اند که عشق را ضد نیست و حق تعالی را ضد نیست تا بر وی آن روا باشد.»[۸۷]

در برابر، عطار با کمال بی‌پروایی می‌گوید:

چون به ترك جان بگوید عاشقی ... خواه زاهد باش خواهی فاسقی
بند ره جان است جان ایثار کن ... پس برافکن دیده و دیدار کن
گر تو را گویند کز ایمان برآی ... ور خطاب آید تو را کز جان برآی
تو هم این را و هم آن را برفشان ... ترك این تن گیر و جان را برفشان
منکری گر گویدت بس منکر است ... عشق گو از کفر و ایمان برتر است
عشق را با کفر و با ایمان چه کار ... عاشقان را با تن و با جان چه کار
درد و خون دل بباید عشق را ... قصهٔ مشکل بباید عشق را
ساقیا خون جگر در جام کن ... گر نداری درد از ما وام کن
عشق را دردی بباید مرد سوز ... گاه جان را پرده در، گه پرده‌دوز
ذرّه‌ای عشق از همه آفاق به ... ذرّه‌ای درد از همه عُشّاق به
عشق مغز کاینات آمد مدام ... لیك نبود عشق بی‌دردی تمام
قدسیان را عشق هست و درد نیست ... درد را جز آدمی در خورد نیست[۸۸]

---

۸۷. *کشف‌المحجوب*، ص ۴۰۱.

۸۸. اما حافظ گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد ... عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملك عشق نداشت ... عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(*دیوان حافظ*، ص ۱۰۳.)

هر که را در عشق محکم شد قدم / درگذشت از کفر و از اسلام هم
عشق سوی فقر در بگشایدت / فقر سوی کفر ره بنمایدت[۸۹]
عشق را با کافری خویشی بود / کافری خود مغز درویشی بود
چون تو را این کفر و این ایمان نماند / این تن تو گم شد و این جان نماند
بعد از آن مردی شوی آن کار را / مرد باید این چنین اسرار را
پای درنه همچو مردان و مترس / درگذر از کفر و ایمان و مترس[۹۰]

عبارتی به حضرت صادق (ع) منسوب است که فرمود:
«عشق جنون الهی است، نه مذموم است و نه محمود.»[۹۱]
ابونصر سراج گوید:
«عشق آتش است، در سینه و دل عاشقان مشتعل گردد و هرچه مادون‌الله است همه را بسوزاند و خاکستر می‌کند.»[۹۲]
مولوی عقیده دارد که عشق عنایت حق است و حسابش از مذاهب جداست:

عشق جز دولت و عنایت نیست / جز گشاد دل و هدایت نیست[۹۳]
عشق را بو حنیفه درس نکرد / شافعی را در او روایت نیست
لایَجوز و یَجوز تا اجل است / علم عشّاق را نهایت نیست[۹۴]

بوسعید، عشق را دام حق می‌داند:

۸۹. اشاره است به خبر: کادَ الفَقْرُ اَنْ یَکُونَ کُفْراً. (*کنوزالحقائق*، ص ۹۳.)

۹۰. *منطق‌الطیر*، ص ۸۰ - ۸۱، با حذف و تلخیص.

۹۱. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳.

۹۲. همان، ج ۲، ص ۱۴۵.

۹۳. حافظ نیز گویی ملهم از مولوی است، آن جا که گوید:

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز / تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد
زاهد از راه به رندی نبرد معذور است / عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

(*دیوان حافظ*، ص ۱۰۸.)

۹۴. *کلیات شمس*، ج ۱، ص ۲۸۹.

«شیخ را سؤال کردند از عشق. شیخ ما گفت: العِشْقُ شَبَکَةُ الحَقِ.»[۹۵]

مولوی آن را «درد بی‌دوا» می‌نامد، یعنی بیماری و دردی که بی‌دوا ماندن آن مطلوب است. زیرا حسن ازلی بی‌نهایت است و جلوهٔ آن بسته به استعداد عاشق متفاوت است. هر جلوه‌ای شوقی دیگر برمی‌انگیزد و با کششی عاشق را در خود فنا می‌کند و به جلوهٔ دیگری جان می‌بخشدش. و چون حسن بی‌نهایت را جلوه بی‌نهایت است، هرگز وصال کامل دست نمی‌دهد و از این‌روست که به درد بی‌دوا می‌ماند و بی‌دوایی آن مطلوب است:

خدای پهلوی هر درد دارویی بنهاد　　چو دردعشق قدیم است ماند بی ز دوا
و گر دوا بود این را تو خود روا داری　　به کاه‌گل که بیندوده است بام سما[۹۶]

و در جای دیگر می‌گوید:

ای عشق پیش هر کسی نام ولقب داری بسی　　من دوش نام‌دیگرت کردم که: «دردبی‌دوا»[۹۷]

خواجه عبدالله انصاری در باب عشق چنین می‌نویسد:

«اگر بستهٔ عشقی خلاص مجوی ▪ اگر کشتهٔ عشقی قصاص مجوی که عشق آتشی سوزان است و بحری بی‌پایان است. هم جان است و هم جان را جانان است و قصه بی‌پایان است و **درد بی‌درمان** است و عقل در ادراك وی حیران است و دل از دریافت وی ناتوان است و عاشق قربان است، نهان کنندهٔ عیان است و عیان کنندهٔ نهان است. عشق حیات فؤاد است، اگر خاموش باشد دل را چاك کند و از غیر خودش پاك کند و اگر بخروشد وی را زیر و زبر کند و از قصهٔ او شهر و کوی را خبر کند. عشق درد نیست ولی به درد آرد، بلا نیست ولیکن بلا را به سر مرد آرد. چنان که علت حیات است همچنان سبب ممات است. هرچند مایهٔ راحت است، پیرایهٔ آفت است. محبّت مُحِب را سوزد نه محبوب را و عشق طالب را سوزد نه مطلوب را.»[۹۸]

نقل عبارات پیر هرات از باب جمال صورت است نه کمال معنی، زیرا خواجه عبدالله را شاید نتوان در زمرهٔ عشّاق آورد. با این همه، سرّ دلبران است که در حدیث دیگران گفته آمده است:

عشق اندر فضل ▪ علم و دفتر و اوراق نیست　　هرچه گفت و گوی خلق آن ره ره عشّاق نیست

---

۹۵. *اسرارالتوحید*، ص ۳۲٤.

۹٦. *کلیات شمس*، ج ۱، ص ۱٤۰.

۹۷. همان، ص ۷.

۹۸. *رسائل خواجه عبدالله انصاری*، ص ۱۲۵.

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد　　این‌شجر را تکیه برعرش و ثری وساق نیست[۹۹]

مستملی بخاری، دربارهٔ وجه اشتقاق عشق، می‌نویسد که:

«اشتقاق عشق از عشقه گرفته‌اند، و آن گیاهی باشد که در درخت پیچد و آب درخت را فرو- خوردن گیرد، پس لون او را زرد کند، پس ثمره از او بازگیرد، پس برگ او بریزاند، پس خشک گرداند و جز افکندن و سوختن را نشاید. عشق نیز چون به کمال رسد، قوی را ساقط گرداند و حواس را از منافع منع کند و طبع را از غذا بازدارد و میان محب و میان خلق ملال افکند و از صحبت غیردوست سآمت گیرد و همه معانی از نفس او جذب کند، یا بیمار گردد یا دیوانه گردد و در عالم برماند یا هلاك کند.»[۱۰۰]

بدیهی است این وجه اشتقاق از جنبهٔ لغوی است و مقام عشق ازنظر معنی جز اینها و بس والاتر است و به قول مولوی معراج روح است:

عشق معراجی است سوی بام سلطان‌جمال　　از رخ عاشق فرو خوان قصهٔ معراج را
در دل عاشق کجا یابی غم هردو جهان　　پیش مکّی قدر کی باشد امیر حاج را[۱۰۱]

و جای دیگر می‌گوید که فایدهٔ عشق ترك همهٔ فواید است و هر ملامتی را در راه آن نشنیده باید گرفت و از طعنه و تشنیع نهراسید:

گر چپ‌وراست طعنه و تشنیع بیهده‌ست　　از عشق برنگردد آن کس که دلشده‌ست
مه نورمی‌فشاند وسگ بانگ می‌کند　　مه را چه جرم؟! خاصیت‌سگ چنین بده‌ست[۱۰۲]
گرقاعده‌ست این که ملامت بود ز عشق　　کری گوش عشق از آن، نیز قاعده‌ست

---

۹۹. کلیات شمس، ج ۱، ص ۲۳۱.

۱۰۰. شرح تعرف، ج ٤، ص ۳.

۱۰۱. کلیات شمس، ج ۱، ص ۸۷.

۱۰۲. اصل بیت، با اندك تغییری در آخر، از سید حسن غزنوی است در قصیده‌ای به مطلع:

یارب چه شور بود که اندر جهان فتاد　　سود حسود صدر جهان را زبان فتاد
مه نور می‌فشاند و سگ بانگ می‌کند　　مه را چه جرم خاصیت سگ چنین فتاد

(دیوان سید حسن غزنوی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، ص ۳۱ - ۳۲.)

برای ملاحظهٔ سایر شواهد این مضمون، رك: فیه‌مافیه، به تصحیح فروزانفر، دانشگاه تهران، ص ۲۹٤ - ۲۹۵.

ویرانی دو کون در این ره عمارت است | ترک همه فواید در عشق فایده‌ست[۱۰۳]

و حافظ، غم را هنر عشق می‌داند:

ناصحم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق | برو ای خواجهٔ عاقل هنری بهتر از این[۱۰۴]

در این بیت حافظ، دو نکته قابل توجه و ذکر است: اول این که عشق در *دیوان حافظ* رنگ غم دارد، اولش آسان و مراحلش دشوار است (که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها) ولی عشق برای مولوی اگر عافیت سوز است دل‌افروز است و اگر اول سرکش و خونی است[۱۰۵] سرانجام مشفق و راهنماست:

بفزای خوف عشق نخواهیم ایمنی | زیرا ز خوف عشق تو ما سخت ایمنیم
تا باغ گلستان جمال تو دیده‌ام | چون سروسربلند و زبان‌ور چو سوسنیم
ای آن که سستدل شده‌ای در طریق عشق | در ما گریز زود که ما برج آهنیم[۱۰۶]

در غزلی دیگر گوید:

خیزید عاشقان که سوی آسمان رویم | دیدیم این جهان را تا آن جهان رویم
نی‌نی که این دوباغ اگرچه خوش‌است و خوب | زین هردو بگذریم و بدان باغبان رویم
سجده کنان رویم سوی بحر همچو سیل | بر روی بحر زان پس ما کف زنان رویم
زین کوی تعزیت به عروسی سفر کنیم | زین روی زعفران به رخ ارغوان رویم
چون طوطیان سبز به پر و به بال نغز | شکرستان شویم و به شکرستان رویم
راهی پرازبلاست ولی عشق پیشواست | تعلیممان دهد که درو بر چه سان رویم[۱۰۷]

اما به نظر حافظ، راه عشق بی‌انتها و جایگاه هلاک و فناست، ولی دل به عشق دادن و از قید

---

۱۰۳. *کلیات شمس*، ج ۱، ص ۲۵۸ - ۲۵۹.

۱۰۴. *دیوان حافظ*، ص ۲۷۹.

۱۰۵. عشق از اول چرا خونی بود | تا گریزد آن که بیرونی بود
(مثنوی، دفتر سوم، ص ۲۷۲.)

۱۰۶. *کلیات شمس*، ج ۴، ص ۵۰.

۱۰۷. همان، ج ۴، ص ۵۲.

عقل رستن هم خوش است:

راهی‌است راه عشق که هیچش کناره نیست / آن‌جا جزآن که جان بسپارند چاره نیست
هرگه که دل به عشق دهی خوش‌دمی بود / در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست
ما را ز منع عقل مترسان و می بیار / کان شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست[۱۰۸]

همچنین:

شیر در بادیهٔ عشق تو روباه شود / اه ازاین‌راه که دروی خطری نیست که نیست[۱۰۹]

■

دردعشق ارچه دل از خلق نهان می‌دارد / حافظ این دیدهٔ‌گریان تو بی‌چیزی نیست[۱۱۰]

●

اشک حافظ خرد و صبر به دریا انداخت / چه کند سوزغم‌عشق نیارست نهفت[۱۱۱]

نکتهٔ دیگری که در بیت مورد بحث قابل توجه است، به سخره گرفتن عقل و خواجهٔ عاقل است در برابر عشق و عاشق. خوار بودن عقل در برابر عشق و معارضهٔ آن دو با هم که همجا به پیروزی عشق منتهی شده مورد نظر و بحث غالب گویندگان و نویسندگان خاصه صوفیان صاحب قلم است؛ به چند نمونه از آنها اشارت می‌شود:

خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) در رسالهٔ *کنزالسالکین* تمام باب اول را به «مقالات عقل و عشق» اختصاص داده است که قسمتی از آن نقل می‌شود:

«درآمدم در این بلد که شبیه است به خلد، دیدم که خلق در عمارت و دو شخص در طلب امارت: یکی **عقل انکار پیشه**، دوم **عشق عیارپیشه**. نگاه کردم تا کرا رسد تخت و کدام را یاری دهد بخت.

«عقل گفت من سبب کمالاتم، عشق گفت نه من دربند خیالاتم. عقل گفت من بنشانم شعلهٔ غنا

۱۰۸. *دیوان حافظ*، ص ۵۰ - ۵۱.

۱۰۹. همان، ص ۵۲.

۱۱۰. همان، ص ۵۳.

۱۱۱. همان، ص ۵۷. لازم به ذکر است که آوردن این چند بیت، صرفاً برای نمونه است. برای ملاحظهٔ شواهد بسیار دیگر، باید به تمام *دیوان حافظ* مراجعه کرد و دید که هرجا سخن عشق است غالباً دشواری راه و غم نیز به‌همراه است.

را، عشق گفت من درکشم جرعهٔ فنا را. عقل گفت من سکندر آگاهم، عشق گفت من قلندر درگاهم. عقل گفت من صرّاف نقرهٔ خصالم، عشق گفت من محرم حرم وصالم. عقل گفت من تقوی کار دارم، عشق گفت من به دعوی چه کار دارم.

«عقل گفت من در شهر وجود مهترم، عشق گفت من از بود و وجود بهترم. عقل گفت مرا علم و بلاغت است، عشق گفت مرا از هر دو عالم فراغت است. عقل گفت مرا لطایف غرایب یاد است، عشق گفت جز دوست هرچه گویی باد است.

«عقل گفت: من رقیب انسانم، نقیب احسانم، بستهٔ تکلیفاتم، شایستهٔ تشریفاتم، در فهمم، زدایندهٔ زنگ وهمم، گلزار خردمندانم، مستغفر هنرمندانم.

«ای عشق تو را کی رسد که دهن بازکنی و زبان به طعن دراز کنی! تو کیستی؟! خرمن سوخته‌ای و من مخلص لباس تقوی دوخته‌ای. تو پرتو محنتی و بلاها و من واسطهٔ لآتَیْنا هُدٰیها[۱۱۲].

«عشق گفت: من دیوانهٔ جرعهٔ ذوقم، برآرندهٔ شعلهٔ شوقم، زلف محبت را شانه‌ام، زرع مودت را دانه‌ام، منصب ایالتم عبودیّت است، متکای جلالتم حیرت است، کلبهٔ باش من تحریض است، صرفهٔ معاش من تفویض است. گنج خرابهٔ بستامم[۱۱۳]، سنگ قرابهٔ ننگ و نامم. ای عقل تو کیستی؟! تو مؤدب راه و من مقرب درگاه. لاجرم آن روز که روز بار بود و نوروزی عشرت یار بود، من سخن از دوست گویم و مغز بی‌پوست جویم نه از حجاب پرسم، مستانه درآیم و به شرف قرب حق برآیم، تاج قبول نهم برسر و تو که عقلی همچنان بر در.»[۱۱۴]

سرانجام این مباحثه با فرمانی که از شاه به نام عشق می‌رسد و جانب او را ترجیح می‌نهد پایان می‌پذیرد.

عطار، در مقالهٔ سی‌ونهم *منطق‌الطیر*، ضمن وصف وادی عشق، چنین سروده است:

بعد از آن وادی عشق آید پدید — غرق آتش شد کسی کان‌جا رسید
کس دراین وادی بەجز آتش مباد — و آن‌که آتش نیست عیشش خوش‌مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بود — گرم‌رو سوزنده و سرکش بود
لحظه‌ای نه کافری داند نه دین — ذره‌ای نه شك شناسد نه یقین

---

۱۱۲. اشاره است به آیهٔ ۱۳ از سورهٔ ۳۲ (سجده). تمام آیه چنین است: وَ لَوْ شِئْنا لَآتَیْنا کُلَّ نَفْسٍ هُدٰیها و لکِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنّی لَاَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ و النّاسِ اَجْمَعینَ.

۱۱۳. ظاهراً مراد بایزید بسطامی است.

۱۱۴. *رسائل خواجه عبدالله انصاری*، ص ۳۱ - ۳۳، با حذف و تلخیص.

عشق این جا آتش است و عقل دود عشق کامد درگریزد عقل زود
عقل در سودای عشق استاد نیست عشق کار عقل مادرزاد نیست
گر ز غیبت دیده‌ای بخشند راست اصل عشق این جا ببینی کز کجاست
ور به چشم عقل بگشایی نظر عشق را هرگز نبینی پا و سر
مرد کار افتاده باید عشق را مردم آزاده باید عشق را
تو نه کار افتاده‌ای نه عاشقی مرده‌ای تو عشق را کی لایقی[115]

مولوی، در بسیار جای، از عقل و عشق سخن گفته که برای نمونه به چند مورد اشارت می‌شود:

عاشق از خود چون غذا یابد رحیق عقل آن جا گم بماند بی‌رفیق
عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرك و داناست اما نیست نیست تا فرشته لانشد اهرمنی است[116]

*

زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
آزمودم عقل دور اندیش را بعداز این دیوانه سازم خویش‌را[117]

*

داند او کو نیکبخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است
زیرکی سباحی آمد در بحار کم رهد غرق است او پایان کار
هل سباحت را رها کن کبر و کین نیست جیحون نیست جو، دریاست این
عشق چون کشتی بود بهر خواص کم بود آفت بود اغلب خلاص
عقل را قربان کن اندر عشق دوست عقلها باری از آن سوی است کوست
عقلها آن سو فرستاده عقول مانده‌این‌سو که نه معشوق‌است گول[118]

*

با دو عالم عشق را بیگانگی اندرو هفتاد و دو دیوانگی
سخت پنهان است و پیدا حسرتش جان سلطانان جان در حسرتش

---

۱۱۵. *منطق‌الطیر*، ص ۲۳۵ - ۲۳۶.

۱۱۶. مثنوی، دفتر اول، ص ۱۲۲.

۱۱۷. همان، دفتر دوم، ص ۳۷۵.

۱۱۸. همان، دفتر چهارم، ص ۳۶۱ - ۳۶۲.

غیر هفتاد و دو ملت کیش او　　تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع　　بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم　　در شکسته عقل را آن جا قدم[۱۱۹]

حافظ هم دربارهٔ عشق و عقل سخن بسیار دارد، و از آن جمله است:

به‌کوی میکده هر سالکی که ره دانست　　دری دگر زدن اندیشهٔ تبه دانست
ورای طاعت دیوانگان ز ما مطلب　　که شیخ منهب ما عاقلی گنه دانست[۱۲۰]

*

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد　　عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملك عشق نداشت　　عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل‌می‌خواست کز آن شعله چراغ‌افروزد　　برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد[۱۲۱]

*

کرشمهٔ تو شرابی به عاشقان پیمود　　که علم بی‌خبرافتاد و عقل بی‌حس‌شد[۱۲۲]

عبّادی نیز فصلی را در کتابش به شرح عشق اختصاص داده که اندکی از آن نقل می‌شود، چون به کمال مطلب مدد می‌رساند:

«اسم عشق بر غایت دوستی رونده نهند که یك باره در ولوله افتد و به تشبّه الهیّت موصوف گردد. تا می‌پرستد عابد گویند؛ تا می‌داند عاقل گویند؛ تا می‌شناسد عارف گویند؛ تا از غیر او احتراز می‌کند زاهد گویند؛ تا به صدق قصد طلب او می‌کند مخلص گویند؛ تا در دوستی او قدم می‌نهد مشتاق گویند؛ چون در رضا جمله آفریده‌ها را می‌براندازد خلیل گویند؛ تا در شهود او وجود خویش بذل می‌کند حبیب گویند؛ چون چنان شود که فنا و بقای خویش یك باره در وجود دوست تلف کند و آن دوستی خود را هیچ زلّت و بهانه نطلبد بلکه در تشبّه محض ذات معشوق مستغرق و مشعوف شود وی را عاشق گویند. و این عشق سبب مفارقت میان تن و جان گردد تا از عالم سفلیّات منقطع گردد و یك باره در ولایت علویّات ارتفاع گیرد. و عشق او از نور شهود دوست تولّد کند، مانند برقی است

۱۱۹. همان، دفتر سوم، ص ۲۷۰.
۱۲۰. *دیوان حافظ*، ص ۳٤.
۱۲۱. همان، ص ۱۰۳.
۱۲۲. همان، ص ۱۱۳.

که درآید نور در دیده بنهد و آواز در گوش و سرعت در حرکت و اعراض از آفرینش در صفت تا اگر به رعایت کاری برود، نه برای غرض غیری باشد و برای نصیب خویش بلکه به اضافت کاری می‌رود در عشق دوست و خیر و شر او بی‌اختیار او به جای دیگر می‌رسد. و او را از عشق خویش به هیچ چیز التفات نبود و فراغت التفات نباشد.

«پس عاشق را در اسم و معنی ولایت دعوی هیچ عبور نیست... و از حدوث و قِدَم هیچ عالَم ندارد؛ عکس شعاعی است که از ورای پردهٔ غیب در روزن دل افتد که صاعقهٔ واقعه در همه جوانب زند و عاشق را از همه چیزها و از همه جایها باز ستاند و در حجرهٔ معشوق قربان کرده آید.»[۱۲۳]

شیخ‌الاسلام ابونصر احمد بن حسن نامقی جامی، در باب عشق، چنین نظر می‌دهد:

«در حدیث عشق، سخن بسیار می‌رود. هر که می‌خواهد که مردم عام را در پوستین ولیّی از اولیای خدای عزّ و جلّ اوگند، اوّل این حدیث عشق بر دام بند که این پارسا بود که سخن عشق گوید. این سخن در چشم مردم عام و در چشم مفسدان عظیم نفرتی دارد، و هم این قوم و این سخن را تقبیحی عظیم کرده‌اند در چشم مردم...

«اما باری باید دانست که عشق چیست و مقدور بنده هست یا نی؟ چیزی که مقدور تو نباشد، تو را بدان مدح و ذمّ نباشد. از آن جا بود که آن سیّد و سیّدزاده، امام جعفر بن محمّد صادق رضی‌الله عنه را پرسیدند که: ما مَعنی العِشق؟ قالَ: العِشقُ جنونٌ الهیٌ لَیسَ بِمَذمُومٍ ولا مَمدُوحٍ...

«مثل عشق هم چون مثل معرفت و هدایت و عقل است و عطای خدای است تا که را دهد. اما هر که را ببینیم که حق او را این عطا داده است، همه از این سی ودو دندان او را غلامی و چاکری کنیم.

«عشق همچنین عطای خدای است عزّ و جلّ و مرغی غریب است؛ در هرجایی آشیانه نسازد و با هرکسی مقام نگیرد و بر هر شاخی ننشیند و با هرکسی انس نگیرد...

«کیمیای عشق هم طبع و طعم آتش دارد: سوزنده است و نیست کننده است و خورنده و فروزنده است. تا نخورد نیفروزد، و هر چه باز و باز کوشد، تا نیست نکند و پاك بنسوزد، آرام نگیرد. مرد باید که چندان رنج و مجاهدت آن بکشد که آن برق ازل در سوختهٔ «بلی» و «اَلَستُ بِرَبِّکُم» افتد تا نور آن بر روزگار او افتد، روزن فضل او به انکار دست عمل خود خراب و محکم نکنند تا باد جود و لطف و کرم و فضل او فرا آن برق ازل وزد. و او از میان غوغای اوباش آدمیگری بیرون آید. آنگاه اگر همه عالم خاشاك موس و چوب تر و خشك و سنگ و روی و آهن و آب و آتش و برف و یخ بر وی افکنی، باك نیست، که هرچند هیمه زیادت، فروغ و روشنایی آن زیادت و آن آتش عشق بالا

۱۲۳. *التصمیه فی احوال المتصوفه*، ص ۲۱۰ - ۲۱۱.

گیرنده‌تر و سوزان‌تر.»[۱۲۴]

درجات عشق. ضمن سخن مختصری که دربارهٔ عشق گفته آمد، به درجات عشق نیز اشارتی شد. ولی ذکر مختصری از افادات استاد فروزانفر در این زمینه، جامع کلام و سبب حسن ختام است:

«عشق را سه مرحله است:

۱. مرحلهٔ تحقق طرفین یا تحقق عاشق و معشوق.

۲. مرحلهٔ اتحاد عاشق و معشوق.

۳. مرحلهٔ قلب عاشقی و معشوقی.

«در مرحلهٔ نخست که آن را مرحلهٔ انقطاع می‌توان نامید، از عاشق عشق و نیاز است و از معشوق جلوه و ناز. عاشق در پی معشوق می‌دود و او را بیرون از خود و خود را جز او می‌پندارد. این مرحله ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین مراحل عشق و عرفان است.

«در مرحلهٔ دوم که آن را مرحلهٔ اتحاد و اتصال می‌توان نام نهاد، عاشق معشوق را در خود و خود را فانی در معشوق می‌یابد. این مرحله، مرحلهٔ استغراق تام در معشوق است و عاشق معشوق را همه‌چیز و همه‌چیز را او می‌بیند، و همین فنای همه‌چیز و از جمله «انا» در «او» یا «حق» است که به عبارت «اناالحق» بر زبان حسین بن منصور جاری شد و اهل قشر مفهوم آن را درک نکردند و به گمان ادعای الوهیّت به کفرش منسوب داشتند. چون تحقق معشوقیّت به وجود عاشق است، با فنای عاشق در معشوق، معشوقیت بی عاشق نیز متحقق نیست و آنچه می‌ماند عشق است.

«آخرین مرحله که در احوال عارفانی چون حلاج و بوسعید و بایزید و مولانا و حافظ سابقه دارد، از کمال عشق عاشق و شدت احتیاج معشوق به این عشق کامل پدید می‌آید، و این مرحله حد کمال مراحل است و بعد از مرحلهٔ اتحاد به وجود می‌آید.

«در عشقهای خاکی نیز این سه مرحله وجود دارد: اول، عاشق گریان و نالان در پی معشوق می‌دود و معشوق با ناز و کرشمه او را از خود می‌راند، البته راندنی که برای آزمایش عشق عاشق است نه راندن واقعی. و چون عاشق صداقت و لیاقت خود را در عشق نشان داد، معشوق نرم می‌شود و روی خوش بدو نشان می‌دهد و وصال که همان اتحاد است حاصل می‌گردد. ولی عاشق براثر پایداری در عشق و اثبات وفاداری و فداکاری به مقام و مرتبه‌ای می‌رسد که معشوق عاشق مردانگی و صداقت و پایداری و وفاداری او می‌شود و چه بسا که احتیاج معشوق به عشق عاشق

---

۱۲۴. *روضة‌المذنبین*، ص ۱۲۴ - ۱۲۹.

شدیدتر و بیشتر از اشتیاق عاشق به جمال معشوق می‌گردد.»[۱۲۵]

اشارات مختصری که در باب عشق به عمل آمد درخور حوصلهٔ این کتاب است که تفصیل برنمی‌تابد، وگرنه، چنان که در اوایل بحث گذشت، سخن عشق پایان‌ناپذیر است و با چند کتاب نیز حق آن را ادا نمی‌توان کرد. چه، به قول غزالی:

«دست عبارات به معانی عشق بس پوشیده است.»[۱۲۶]

و به فرمودهٔ حافظ:

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شنفت[۱۲۷]

گفتار مشایخ دربارهٔ محبت

اقوال مشایخ دربارهٔ محبت، بسیار است. چون هریك از نظرگاهی به آن نگریسته و یا از سر حالتی سخن گفته‌اند. ذیلاً مقدار اندکی از آن سخنان آورده می‌شود:

هجویری، ضمن مبحث محبت، می‌نویسد که:

«در جمله، محبت اندر میان همه اصناف خلق معروف است و به همه زبانها مشهور و به همه لغات متداول و هیچ صنف از عقلا مر آن را بر خود بنتوانند پوشید. و از مشایخ این طایفه سمنون المحب رض اندر محبت مذهبی و مشربی دارد مخصوص، و گوید که محبت اصل و قاعدهٔ راه حق تعالی است و احوال و مقامات نازلند و اندر هر محل که طالب اندر آن باشد زوال بر آن روا باشد الاّ در محل محبت و به هیچ حالی زوال بر آن روا نباشد مادام تا راه موجود بود. و مشایخ دیگر جمله اندر این معنی با وی موافقت کردند، اما به حکم آن که این اسمی عام بود ظاهر خواستند که حکم این اندر میان خلق بپوشند و اسم را مبدل کنند اندر تحقیق وجود معنی آن صفا و محبت را صفوت نام کردند و مُحِب را صوفی می‌خوانند....

«ابو یزید گوید: محبت آن بود که بسیار خود اندك دانی و اندك دوست بسیار دانی.»[۱۲۸]

ایضاً: «الجنَّةُ لا خَطَرَ لَها عِنْدَ أهْلِ المَحَبَّةِ و أهْلُ المَحَبَّةِ مَحجُوبُونَ بِمَحَبَّتِهِمْ.»[۱۲۹]

---

۱۲۵. افادات استاد فروزانفر را آقای مرتضوی ضمن مقالات خود در *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز* درج کرده‌اند. رك: *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، اسفند ۱۳۳۳، ص ۴۲۳.

۱۲۶. *سوانح*، ص ۳۹.

۱۲۷. *دیوان حافظ*، ص ۵۷.

۱۲۸. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۹۸ - ۴۰۲.

۱۲۹. *طبقات الصوفیه*، ص ۷۰.

«سهل بن عبدالله گوید: محبت آن است که با طاعات محبوب دست در آغوش کنی و از مخالفت وی اِعراض کنی، از آنچه هرگاه که دوستی اندر دل قوی‌تر بود فرمان دوست بر دوست آسان‌تر بود...

«یحیی بن معاذ الرازی رح گوید: محبت به جفا کم نشود و به برّ و عطا زیادت نگردد، از آنچه این هردو اندر محبت سببند و اسباب اندر حال وجود عیان متلاشی بود و دوست را بلای دوست خوش باشد و وفا و جفا اندر تحقیق محبت متساوی بود. چون محبت حاصل بود، وفا چون جفا باشد و جفا چون وفا.»[۱۳۰]

«سُئِلَ ابراهیمُ الخَوّاصُ عَنِ المَحَبّةِ فَقالَ مَحْوُ الاراداتِ و احتراقُ جَمیعِ الصِّفاتِ و الحاجاتِ.»[۱۳۱]

جنید رضی‌الله عنه می‌گوید:

«المَحَبَّةُ مَیْلُ القَلْبِ، محبت چسبیدن دل است. معنی این آن است که دل‌بنده سوی خداوند گراید و سوی چیزی که خدا راست بی‌تکلف.

«علی بن محمد کتانی گوید: المَحَبَّةُ ایثارُ المَحبوبِ. می‌گوید محبت آن است که دوست را بر خویشتن برگزینی تا هلاك خویش و رضای دوست نگاه‌داری و مراد دوست بر مراد خویش مقدم داری تا اگر هردو کون از تو رود زیر یك مراد دوست روا داری، از بهر آن که چون مراد خدا را بر مراد خویش مقدم داری هرچیزی که از تو فوت گردد فایت نیست، از بهر آن که چون دوست به دست آمد همه به دست آمد اگرچه نداری، و چون دوست از دست رفت همه از دست رفت اگرچه داری.»[۱۳۲]

«قالَ أبو یَعقوب السُّوسی: حَقیقَةُ المَحَبَّةِ أنْ یَنْسی العَبْدُ حَظَّهُ مِنَ‌اللهِ عَزَّ و جَلَّ و یَنْسی حوائِجَهُ الَیْهِ...

«قالَ الحُسَینُ بنُ مَنصورٍ: حَقیقَةُ المَحَبَّةِ قیامُكَ مَعَ مَحبُوبِكَ بخَلْعِ أوْصافِكَ...

«قال ابنُ عَطاءَ: المَحَبَّةُ اِقامَةُ العِتابِ عَلَیٰ الدَّوامِ.»[۱۳۳]

«عیسی را پرسیدند که از اعمال کدام فاضل‌تر؟ گفت دوستی خدای و رضا بدانچه وی کند.»[۱۳۴]

---

۱۳۰. *کشف‌المحجوب*، ص ۴۰۱ - ۴۰۴.

۱۳۱. *اللمع فی التصوف*، ص ۵۹.

۱۳۲. *شرح تعرف*، ج ۴، ص ۴-۵.

۱۳۳. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۵۹-۱۶۱.

۱۳۴. *کیمیای سعادت*، ص ۸۴۸.

بایزید بسطامی گوید:

«کمال درجهٔ عارف، سوزش او بود در محبت.»[۱۳۵]

و نیز گفته است:

«عابد به حقیقت و عامل به صدق آن بود که به تیغ جهد سرِهمهٔ مرادات بردارد و همهٔ شهوات و تمنای او در محبت حق ناچیز شود، آن دوست دارد که حق خواهد ▪ آن آرزو کند که حق شاهد او بود.»[۱۳۶]

ایضاً: «دلم را به آسمان بردند، گرد همهٔ ملکوت بگشت و باز آمد. گفتم چه آوردی؟ گفت محبّت و رضا که پادشاه این هردو بودند.»[۱۳۷]

معروف کرخی گفت:

«علامت دوستی خدای آن بود که او را مشغول دارد به کاری که سعادت وی در آن بود و نگاه دارد از مشغولیی که او را به کار نیاید...

«سؤال کردند از محبت، گفت: محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او.»[۱۳۸]

از احمد بن عاصم انطاکی پرسیدند:

«علامت محبت چیست؟ گفت آن که عبادت او اندك بود و تفکر او دایم بود و خلوت او بسیار ▪ خاموشی او پیوسته. چون بدو درنگرند او نبیند و چون بخوانند نشنود، چون مصیبتی رسد اندوهگین نشود ▪ چون صوابی روی بدو نهد شاد نگردد و از هیچ کس نترسد و به هیچ کس امید ندارد.»[۱۳۹]

ذوالنّون مصری گفته است: از نشانه‌های دوستدار خداوند، پیروی اوست از حبیب خدای در اخلاق و کردار و فرمان و سُنَن او.[۱۴۰]

ابو حفص حدّاد گوید:

«اِذا رَاَیْتَ المُحِبَّ ساکناً هادِئاً، فَاعْلَمْ اَنَّهُ وَرَدَتْ عَلَیْهِ غَفْلَةٌ. فَاِنَّ الحُبَّ لا یَتْرُكُ صاحِبَهُ یَهْدأ بَلْ یُزعِجُهُ فی الدُّنُوِّ و البُعْدِ و اللِّقاءِ و الحِجابِ.»[۱۴۱]

---

۱۳۵. *تذکرةالاولیاء*، ج ۱، ص ۱۳۶.

۱۳۶. همان‌جا.

۱۳۷. همان‌جا.

۱۳۸. همان، ج ۱، ص ۲۲۶.

۱۳۹. همان، ج ۲، ص ۳.

۱۴۰. *طبقات الصوفیه*، ص ۲۱.

۱۴۱. همان، ص ۱۱۹.

از ابوسعید خرّاز است:

«المُحِبُّ یَتَعَلَّلُ اِلیٰ مَحْبُوبِهِ بکلِّ شیء ولا یَتَسَلّیٰ عَنْهُ بشیء یَتبعُ آثارَهُ و لایَدَعُ اسْتِخبارَهُ.»[۱۴۲]

علی بن سهل اصفهانی گوید: غافلان در حلم خدای می‌زیند و ذاکران در رحمت او و عارفان در لطف او و راستان در قرب او و محبّان در انس حق و شوق بدو.[۱۴۳]

رابعه گفته است: ناله و زاری دوستدار خدای آرام نمی‌گیرد تا با محبوبش همنشین نشود.[۱۴۴]

از ابوالحسن ورّاق است: با خدای دل خوش داشتن از شدّت محبّت به اوست، محبّت در دل آتشی است که هرگونه آلایشی را می‌سوزاند.[۱۴۵]

«سُئِلَ الشّبلیُّ عَنِ المَحَبَّةِ، فَقالَ: کَأسٌ لَها وَهجٌ اِذا اسْتَقَرَّ فی الحَواسِّ و سَکَنَ فی النُّفُوسِ تَلاشَتْ.»[۱۴۶]

رودباری می‌گوید: تا از همهٔ وجود خویش بیرون نیامده باشی، به حدّ محبّت درشدن نتوانی.[۱۴۷]

و از ابوعبدالله قرشی آورده‌اند که گفت: حقیقت محبّت آن است که همه وجود و هستی خویش را بدان که دوست داری ببخشی و از توئی تو چیزی برجای نماند.[۱۴۸]

حافظ فرماید:

صنعت مکن که هرکه محبت نه راست باخت　　عشقش به روی دل در معنی فراز کرد[۱۴۹]

---

۱۴۲. همان، ص ۲۳۲.

۱۴۳. همان، ص ۲۳۴.

۱۴۴. همان، ص ۵۰۷.

۱۴۵. همان‌جا.

۱۴۶. همان، ص ۵۰۹.

۱۴۷. *عوارف‌المعارف*، ص ۵۰۶-۵۰۷.

۱۴۸. همان‌جا.

۱۴۹. *دیوان حافظ*، ص ۹۱.

مرید، صوفیی که تسلیم محض ارادهٔ پیر باشد

مرید، در لغت، به معنی صاحب ارادت است، ▮ نزد صوفیه، به کسی اطلاق می‌شود که برای وصول به حق، به یکی از اولیای او که قطب زمان و پیر وقت باشد ارادت ورزد و مطیع محض اوامر ▮ نواهی او باشد.

ابوطالب مکّی صاحب *قوت القلوب*، در فصل بیست‌وهفتم کتابش می‌نویسد:

یکی از دانایان گفته است: مردمان با سه حجاب از دیدار حق دور مانده‌اند و آنها خواسته است و ریاست طلبی و فرمانبری از زنان. عارفی گوید: سه‌چیز بندگان را از خدای جدا می‌سازد: اندکی ارادت راستین، راه ندانستن، و سخن دانایان بدنهاد که از سر هویٰ است.

و هم برخی از دانایان علم باطن گفته‌اند: چون مطلوب پوشیده باشد و دلیل مفقود و اختلاف موجود، حق چهره نمی‌گشاید. و چون حق پدیدار نیامد، مرید به تحیّر دچار می‌شود.

پس مُرید را داشتن هفت خصلت ناگزیر است: صدق ارادت و علامت آن فراهم آوردن وسایل است. و شیفته بودن به طاعت که علامتش دوری از همنشینان بد است. و شناسایی نفس خویش که علامتش پی‌بردن به آفات نفس است. و همنشینی با دانای خداشناس و علامتش برگزیدن اوست از دیگر مردمان. و توبهٔ نصوح که به سبب آن شیرینی طاعت را دریابد و بر پیوستگی عمل پای افشارد و علامت توبه جدایی از وسایل برانگیزندهٔ هواست. و دیگر کناره جویی از هرچیزی است که نفس بدان گرایش داشته باشد، و جست و جوی طعمهٔ حلال است، و علم آموختن در آنچه شرع با آن همداستان است. ▮ دیگر همدم و همنشین صالحی است که او را بر نیکی و پرهیزگاری برانگیزد و یاری دهد و از بزهکاری و دشمنکامی برحذر دارد.

براین هفت خصلت، چهار کار دیگر است که مدد می‌رساند و موجب استواری بنیان و نیرومندی ارکان آنهاست و آنها عبارتند از: گرسنگی، شب زنده داشتن، خاموشی و خلوت. اما گرسنگی کلید زهد و در آخر و زندگی دل ▮ صلاح آن است. و شب زنده داشتن موجب روشنایی دل و آگاهی از

رازهای عالم غیب و گرایش به طاعت و دور شدن از غرور است. و گفته‌اند که هرکس چهل شب زنده دارد، ملکوت آسمانها بر وی پدیدار گردد.

اما خاموشی، سبب باروری خود و وقوف بر پارسایی و جلب پرهیزگاری و رستگاری است. پیامبر اکرم فرمود: کسی که می‌خواهد سلامت بماند، باید خاموشی پیشه کند. و در حدیث است که: «لایَصلُحُ العَبْدُ حَتّی یَستَقیمَ قَلبُهُ ولایَستَقیمُ قَلبُهُ حَتّی یَستَقیمَ لِسانُهُ.»

حکیمی گفته است که: چون خرد بسیار باشد، سخن کم شود، و چون خرد اندك باشد، سخن فزونی گیرد...

اما خلوت، دل را از مردمان آسوده می‌دارد و همه همّت و کوشش را در اجرای فرمان خدای می‌نهد و تصمیم بر پایداری را تقویت می‌کند و اندیشیدن در لذّتهای نفس را کاستی می‌بخشد به سبب ندیدن آنها. چه، چشم باب دل است و بلاها و شهوات و لذّات از این در به درون دل راه می‌یابند.[۱]

سهروردی نیز ضمن آداب مرید در مجلس پیر، می‌نویسد که:

باید خاموشی گزیند و هیچ سخن در پیشگاه او بر زبان نراند مگر از پیر دستوری یابد و پیر بدو میدان سخنوری دهد. چه، شأن و وضع مرید در حضور پیر چون کسی است که بر ساحل دریا نشسته و منتظر روزیی است که بدو رسد. پس باید آگاه و شنوا و منتظر آن روزی باشد که از راه سخن پیر بدو می‌رسد...

پیر برای مریدان، امین الهام است. همان گونه که جبرئیل امین وحی بود و همان‌طور که جبرئیل در وحی خیانت نمی‌ورزید، پیر نیز در الهام خیانت نمی‌کند. و همان‌گونه که پیامبر (ص) از سر هویٰ سخن نمی‌گفت، شیخ نیز که ظاهراً و باطناً پیرو پیامبر است، به هوای نفس سخن نمی‌گوید...

مرید صادق باید مسلّم بداند که وجود پیر نزدیك او یادگار و یادآوری از خدا و رسول اوست. و هم مسلّم بداند که آن که او را نعمت اعتماد بر شیخ بخشیده، عوضی است که اگر در زمان پیامبر اکرم می‌بود، بدو تکیه می‌داشت...

ابو عثمان حیری می‌گوید: رعایت ادب در همنشینی با بزرگان اولیا، انسان را به درجات بلند و خیر این جهانی و آن جهانی می‌رساند.

به ابو منصور مغربی گفتند: با ابو عثمان چه مدّت همنشین بودی؟ گفت: خدمتگر او بودم نه همنشین وی که همنشینی با برادران و اقران است و با مشایخ خدمت است... و گفته‌اند: کسی که

---

۱. ترجمه از: *قوت‌القلوب*، ج ۱، ص ۱۹۴-۲۰۰.

به استادش «نه» بگوید، هرگز روی رستگاری نمی‌بیند.

و دیگر از آداب مرید آن است که با وجود شیخ، سجادهٔ خویش را نگسترد مگر در وقت نماز، و در سماع به جنبش در نیاید با وجود پیر مگر آن که از حدّ آگاهی بیرون رفته و بی‌اختیار باشد. از پیر چیزی را پوشیده ندارد و از حالش و عنایات حق بر او، که اگر جز این باشد، عقده در درون خواهد داشت و با شیخ درمیان نهادن آن عقده را می‌گشاید. دیگر آن که از حلم و مدارا و حسن خلق پیر، سوء استفاده نکند و پاس خاطر او را در همهٔ امور بدارد و ناخوشایندیش را حتی بر کوچک‌ترین حرکتش خوار نشمارد که پیامبر (ص) فرمود: از ما نیست کسی که بزرگ ما گرامی ندارد ■ بر خُردان رحمت نیاورد و حق دانایان ما را نشناسد.[2]

شیخ احمد جام، در باب یازدهم *انس التائبین*، در باب مرید، بحثی دارد که اندکی از آن در حدّی که برای اکمال مطلب ضروری است با حذف و تلخیص آورده می‌شود:

«هر که در محبّت حق چنان است که او را با جان خویش یك ذرّه پیوند نیست و به جان دادن آن‌چنان آرزومند است که تشنهٔ بادیه به آب سرد، آنگاه او از این حدیث بر چیزی است و او مریدی تواند کرد. و اگر نه چنین است، همه باد است و غرور شیطان و پنداشت و سودا...

«مرید آن بود که کسی را خواهد و دوست دارد و به ارادت او گوید، ■ مراد دوست داشتهٔ مرید باشد. اکنون می‌نگر تا دوستی اوّل از کیست و از کجاست. یا تو مریدی یا مراد. اما این‌جا مریدی کردن دوستان او را نشان آن بود که آن‌جا مرادی و تو را چیزی بود از این حدیث.

«اما می‌دان که این حدیث بی سه‌چیز نبود: یا نیاز تمام باشد و یا درد مدام باشد و یا عشق سوزان باشد. آنگاه عاشق، سرای معشوق زود باز یاود؛ هرچند از آن جاش دورتر کنی هم آن جاش بازیاوی. و دردمند خود طبیب را جوینده باشد. و نیازمند، همواره بر در بی‌نیاز باشد ■ نیاز خود بر وی عرضه می‌کند. و هر که را از این سه خالی بینی، نگر از وی هیچ قبول نکنی... اما طلب شرط است، که عاشق بی‌طلب نباشد و مرید بی جست و جوی نباشد و نیازمند بی‌تك‌وپوی نباشد.»[3]

نجم‌الدین رازی، دربارهٔ زادن از وجود خویش ■ تولّد دوباره، می‌نویسد:

«و این زادن بدان باشد که چون مرید صادق در ابتدا بر قضیّه «والّذینَ جاهَدُوا فینا»[4] قدم در راه طلب نهد و به کمند جذبات عنایت روی دل از مألوفات طبع و مستلذّات نفس بگرداند و متوجّه

---

۲. ترجمه از: *عوارف‌المعارف*، ص ۴۰۴ - ۴۱۳.

۳. *انس‌التائبین*، ص ۱۴۳-۱۴۵.

۴. ۶۹/۲۹.

حضرت عزت گردد، حضرت عزت بر سنّت «لَنَهْدِیَنَّهُم سُبُلَنا»[۵] جمال شیخی کامل واصـل در آینهٔ دل او بر او عرضه کند سالک نه مجذوب، که مجذوبان شیخی را نشایند، اگرچه سالک هم مجذوب باشد اما مجذوب سالک، دیگر است و مجذوب مطلق، دیگر. و چون مرید صادق جمال شیخی در آینهٔ دل مشاهده کرد، درحال بر جمال او عاشق شود و قرار و آرام از او برخیزد. منشأ این جمله سعادات این عاشقی است، تا مرید بر جمال ولایت شیخ عاشق نشـود، از تصرّف ارادت و اختیار خـویش بیرون نتواند آمد و در تصرّف ارادت شیخ نتواند رفـت. عبارت از مرید آن اسـت که مریدِ مرادِ شـیخ بود نه مرید مُرادِ خویش...

«بدان که ارادت، دولتی بزرگ است و تخـم جملهٔ سـعادتهاست. و ارادت نه از صـفات انسانیّت است، بلکه پرتو انوار صفت مریدی حق است، چنان که شـیخ ابوالحسـن خـرقانی می‌گوید که او را خاست که ما را خواست. مریدی صفت ذات حق اسـت، و تا حـق تعـالی بدین صــفت بر روی بنده تجلّی نکند، عکس نور ارادت در دل بنده پدید نیاید، مرید نشود.

«چون این تخم سعادت در زمین دل به موهبت الهی افتاد، باید که آن را ضایع فـرو نگـذارد، که ابتدا آن نور چـون شـرر آتش بود که در حـرّاقه افتد، اگر آن را به کبریتی برنگیرند و به هیزمهـای خشک مدد نکنند، دیگر باره روی در تعزّز نهـد و با مکمن غیب رود. و مدد او آن اسـت که خـود را به تصرّف تربیت شیخی کامل صاحب تصرف تسلیم کند چون بیضه در زیر پر و بال مرغ... تا شـیخ به شرایط تربیت آن قیام نماید و مرید زود به مقصود رسد.

«واگرکسی خواهد که خود را پرورش به نظر عقـل و علم خـویش دهد، هرگز به جـایی نرسـد و خطر آن باشد که در ورطهٔ هلاک و مزلّات افتد و خوف زوال ایمان باشد که به غرور و پندار و عشوهٔ نفس و تسویل شیطان، خود را در بوادی و مهالک این راه بی‌پایان اندازد...

«پس به طلب شیخی کامل برخیزد. اگر در مشرق نشان دهند و اگر در مغرب، برود و به خـدمت او تمسّک کند. و باید که هرچه پابندِ او باشد و مانع او آید از خدمت مشـایخ، جمله را به قـوّت بازوی ارادت بر یکدیگر گسلد و به هیچ عذر خود را بند نکند تا از این دولت محروم نماند که دریغ بود.»[۶]

«المُریدُ، الَّذی صَحَّ لَهُ الابتداءُ و قَدْ دَخَلَ فی جُملَةِ المُنْقَطِعینَ اِلیٰ اللهِ تَعـالی بالاسـمِ و شَـهِدَ لَهُ قُلوبُ الصّادقینَ بصحَّةِ اِرادَتِهِ و لَمْ یَتَرَسَّمْ بَعْدُ بحالٍ و لا مقامٍ فَهُوَ فی السَّیْرِ معَ اِرادَتِهِ.»[۷]

مستملی، در شرح تعرف، چنین می‌نویسد:

---

۵. همان‌جا.

۶. مرصادالعباد، ص ۲۴۰-۲۵۷.

۷. اللمع فی‌التصوف، ص ۳۴۲.

«گوید مرید مراد است در حقیقت و مراد مرید، و مرید خواهنده باشد و مراد خواسته ■ مرید مراد هردو صفت بنده می‌خواهد یعنی در این بنده صفت ارادت حق پدید نیاید که او خواهنده و جوینده حق شود تا حق نخواسته باشد که او جوینده و خواهندهٔ حق باشد. و چون مرید حق باشد ناچار مراد حق باشد، و این چنان است که خدا می‌گوید و ما تَشاءُونَ اِلاّ أنْ یَشاءَ اللهُ[8].بندگان را مشیّت اثبات کرد و علت مشیّت ایشان مشیّت خود نهاد.»[9]

سهروردی، مرید را از قول یکی از مشایخ چنین تعریف می‌کند:

«قالَ أبو عُثمانَ: المُریدُ، الَّذی ماتَ قَلْبُهُ عَنْ کُلِّ شیءٍ دونَ اللهِ تَعالیٰ فَیُریدُ اللهَ وَحْدَهُ و یُریدُ قُرْبَهُ و یَشتاقُ اللهَ حَتّی تَذْهَبَ شَهواتُ الدُّنیا عَنْ قَلْبِهِ لِشِدَّةِ شَوْقِهِ الی رَبِّهِ.»[10]

امام غزالی، در ضمن بیان «شرایط مرید اندر ابتدای مجاهدت و چگونگی رفتن راه دین به ریاضت» می‌نویسد که:

«و هرکه خواهد که اسرار دین و شریعت وی را منکشف شود پیش از آن که ظاهر شرع بداند ■ همه معامله به جای آورد، همچون کسی بود که خواهد که تفسیر قرآن بخواند پیش از آن که تازی بیاموزد. و چون این حجابها برگرفت، مثل وی چون کسی بود که طهارت کرد و شایستهٔ نماز گردید، اکنون وی را به امام حاجت بود که به وی اقتدا کند، و این پیر است، که بی پیر راه رفتن راست نیاید، که راه پوشیده است و راه شیطان به راه حق آمیخته است، و راه حق یکی است و راه باطل هزار، بی‌دلیل چگونه ممکن گردد راه بر آن؟ ■ چون پیر به دست آورد، کار خویش جمله با وی بگذارد و تصرف خود در باقی کند ■ بداند که منفعت وی در خطای پیر بیش از آن است که در صواب خویش، و هرچه ازپیر بشنود که وجه آن نداند باید که از قصهٔ موسی و خضر علیهماالسلام یاد آورد که آن حکایت برای پیر ■ مرید است که مشایخ چیزها بدانسته‌اند که به عقل فرا سر آن نتوان شد...

«چون کار به پیر تفویض کرد، اول کار پیر باید که وی را اندر حصار کند که هیچ آفت گرد وی نگردد، و آن حصار چهار دیوار دارد: یکی خلوت ■ یکی خاموشی و یکی گرسنگی ■ یکی بی‌خوابی؛ که گرسنگی راه شیطان بسته دارد و بی‌خوابی دل را روشن گرداند ■ خاموشی پراکندگی سخن از دل وی بازدارد و خلوت ظلمت خلق از دل وی بگرداند و راه چشم و گوش وی بسته گرداند.

«سهل تستری گوید که ابدالان که ابدال شدند به عزلت و گرسنگی و خامشی و بی‌خوابی شدند.

---

۸. ۳۰/۷۶. تمام آیه چنین است: ■ ماتشاءونَ اِلاّ أنْ یَشاءَ اللهُ إنَّ اللهَ کانَ عَلیماً حَکیماً.

۹. شرح تعرف، ج ٤، ص ١٤٧.

۱۰. عوارف المعارف، ص ١٣٢.

چون از راه مشغلهٔ بیرونی برخاست، آنگاه راه رفتن گیرد. و اول راه آن بود که عقبات راه پیشتر بریدن گیرد و عقبات راه صفات مذموم است اندر دل و آن بیخ آن کارهاست که از آن بباید گریخت، چون شره مال و جاه و شره تنعم و تکبّر و ریا و غیرآن، تا مادت مشغله از باطن قلع افتد و دل خالی شود. و باشد که کسی از این همه خالی باشد و به یك چیز بیش آلوده نباشد. پس جهد قطع آن کند به طریقی که شیخ صواب بیند و به وی لایق‌تر داند که این به احوال بگردد...

«و پس از این، احوال دیگر بود که شرح آن دراز است و اندر آن فایده نبود که آن راه رفتن است نه راه گفتن و هرکسی را چیزی دیگر پدید آید و آن که راه خواهد رفت، آن اولی‌تر که از آن هیچ نشنیده باشد که انتظار آن دل وی را مشغول نکند و حجاب گردد.»[۱۱]

ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری، به نقل از شبلی، در تعریف مرید چنین می‌آورد:

«سَمِعتُ الشِّبْلیُ - و سُئِلَ مَتیٰ یَکُونُ الرَّجُلُ مُریداً؟ فَقالَ: اِذا اسْتَوَتْ حالُهُ فی السَّفَرِ و الحَضَرِ والمَشْهَدِ و المَغیبِ.»[۱۲]

ذوالنون مصری گفت:

«هرگز مرید نبود تا استاد خود را فرمان برنده‌تر نبود از خدای.»[۱۳]

و در همین زمینه است که آنچه مولوی در اطاعت محض مرید از پیر و ظن بد نبردن دربارهٔ او فرماید:

آن یکی یك شیخ را تهمت نهاد — کو بد است و نیست بر راو رشاد
شارب خمر است و سالوس و خبیث — مر مریدان را کجا باشد مغیث
آن یکی گفتش ادب را هوش دار — خرد نبود این چنین ظنّ بر کبار
دور از او و دور از آن اوصاف او — که ز سیلی تیره گردد صاف او
این چنین بهتان منه بر اهل حق — این خیال توست برگردان ورق
این نباشد ور بود ای مرغِ خاك — بحر قلزم را ز مُرداری چه باك
نیست دون القلتین و حوض خرد — کی تواند قطره‌ایش از کار برد
آتش ابراهیم را نبود زیان — هرکه نمرودی است گو می‌ترس از آن
کفر را حدّ است و اندازه بدان — شیخ و نور شیخ را نبود کران[۱۴]

---

۱۱. *کیمیای سعادت*، ص ۴۴۹-۴۵۱.
۱۲. *طبقات الصوفیه*، دارالکتاب العربی بمصر، ص ۳۴۰.
۱۳. *تذکرةالاولیاء*، ص ۱۱۲.
۱۴. مثنوی، دفتر دوم، ص ۴۳۲-۴۳۳.

استاد ابوالقاسم قشیری، در آخرین باب رسالهٔ خود (باب الوصیة للمریدین) دربارهٔ وظایف مریدان و اصول کار آنان به تفصیل سخن می‌گوید و از جمله می‌نویسد:

«فَاَوّلُ قَدَم لِلمُرید فی هذِهِ الطَّریقَةِ یَنْبَغی اَنْ یَکُونَ عَلی الصِّدق لِیَصِحَّ لَهُ البِناءُ عَلیٰ أصلٍ صحیحٍ فَانَّ الشُّیُوخَ قالُوا اِنَّما حُرِّمُوا الوُصُولَ لِتَضْییعِهِمُ الأصُولَ... و کُلُّ مُریدٍ بَقِیَ فی قلبِهِ لشیءٍ مِن عُرُوضِ الدُّنیا مقدارٌ و خطرٌ فاسمُ الارادَةِ لَهُ مجازٌ.

«و قَبولُ قُلُوبِ المَشایخِ لِلمُریدِ أصدَقُ شاهِدٍ لِسَعادَتِه و مَنْ رَدَّهُ قَلْبُ شیخٍ مِنَ الشُّیُوخِ فلا مَحالَةَ یَریٰ غِبَّ ذلکَ و لو بَعْدَ حینٍ و مَنْ خُذِلَ بِتَرْکِ حُرْمَةِ الشُّیُوخِ فَقَد أظْهَرَ رَقَمَ شَقاوَتِهِ و ذلک لا یُخطی.»[۱۵]

در این فصل، قشیری مریدان را از همنشینی با تازه جوانان و زنان و حسد بردن بر اخوان و میل به مال و جاه و خوار شمردن سالخوردگان بر حذر می‌دارد و به خدمت صوفیان و اطاعت پیران و دوری از ابنای زمان و حفظ موازین شریعت تحریض می‌کند.[۱۶]

جرجانی، مرید را این گونه تعریف می‌کند:

«المُریدُ هوَ المُتَجَرِّدُ عَنْ اِرادَتِهِ. و قالَ أبو حامِدٍ هوَ الَّذی فَتَحَ بابَ الأسماءِ و دَخَلَ فی جُمْلَةِ المُتَوَصِّلینَ اِلیٰ اللهِ بالاسمِ.»[۱۷]

و سهروردی می‌نویسد:

«أدَبُ المُریدِ معَ الشَّیخِ اَنْ یَکُونَ مَسلُوبَ الاختیارِ لا یَتَصَرَّفُ فی نفسِهِ و مالِهِ الاّ بمُراجَعَةِ الشَّیخِ و أمرِه.»[۱۸]

ابو سعید ابی الخیر، داشتن ده صفت را برای مرید لازم می‌داند؛ بدین شرح:

«اما مرید مصدق را کمترین چیزی در وی ده چیز باشد تا مریدی را بشاید: اول، زیرک باید که باشد تا اشارت پیر بداند. دوم، مطیع تن بود تا فرمانبردار پیر بود. سیم، تیز گوش باشد تا سخن پیر اندر یابد. چهارم، روشندل باشد تا بزرگی پیر ببیند. پنجم، راستگوی باشد تا هرچه خبر دهد راست دهد. ششم، درست عهد بود تا هرچه گوید وفا کند. هفتم، آزاد مرد بود تا آنچه دارد بتواند گذاشت. هشتم، رازدار بود تا راز پیر نگاه تواند داشت. نهم، پند پذیرد تا نصیحت پیر فرا پذیرد. دهم، عیار بود تا جان عزیز در این راه فدا تواند کرد. مرید، بدین اخلاق آراسته باید تا راه بر وی سبک‌تر انجامد

---

۱۵. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۹۷ -۲۰۳.

۱۶. همان‌جا.

۱۷. *اصطلاحات*، ص ۲.

۱۸. *عوارف المعارف*، حاشیهٔ *احیاءعلوم الدین*، ج ٤، ص ٥٤-٥٥.

و مقصود پیر در طریقت از وی زود حاصل آید إنْ شاءَالله تعالی.»[١٩]

و هم در باب ادب مرید، ابوسعید خرّاز گوید که:

«و قالَ أبوسعیدِ الخَرّازُ رَحِمَهُاللهُ تَعالی: مِنْ أدَبِ المُریدِ ◼ عَلامَةِ صدقِ ارادتِهِ أنْ یَکُونَ الغالِبَ عَلَیْهِ الرِّقَّةُ و الشَّفَقَةُ و التَّلَطُّفُ و البَذْلُ و احتمالُ المَکارِهِ کُلُّها عَنْ عَبیدِهِ و عَنْ خَلْقِهِ حَتّی یَکُونَ لِعَبیدِهِ أرْضاً یَسْعَوْنَ عَلَیْها و یَکُونَ لِلشَّیْخِ کالابْنِ البارِّ و لِلصَّبِیِّ کالأبِ الشَّفیقِ و یَکُونَ مَعَ جَمیعِ الخَلْقِ عَلیٰ هذا یَتَشکّیٰ بِشَکْواهُمْ و یَغْتَمُّ لِمَصائِبِهِم و یَصْبِرُ عَلیٰ أذاهُم.»[٢٠]

در *تذکرةالاولیاء*، ضمن ذکر شیخ ابوبکر شبلی و چگونگی واقعهٔ او که از امیری دماوند به وادی فقرش سوق داده است، شرحی می‌نویسد که برای نمودن مراحل سلوك و اطاعت محض مرید قابل ملاحظه است:

«پس برون آمد و به مجلس خیر نساج شد و واقعه بدو فرود آمد. خیر او را به نزدیك جنید فرستاد. پس شبلی پیش جنید آمد ◼ گفت گوهر آشنایی برتو نشان می‌دهند یا ببخش یا بفروش! جنید گفت اگر بفروشم تو را بهای آن نبود و اگر بخشم آسان به دست آورده باشی، قدرش ندانی، همچون من قدم از فرق ساز و خود را در این دریا درانداز تا به صبر و انتظار گوهرت به دست آید.

«پس شبلی گفت اکنون چه کنم؟ گفت برو یك سال کبریت فروشی کن. چنان کرد. چون یك سال برآمد، گفت در این کار شهرتی ◼ تجارتی در است، برو یك سال دریوزه کن، چنان که به چیزی دیگر مشغول نگردی. چنان کرد تا سر سال را که درهمه بغداد بگشت و کس او را چیزی نداد. باز آمد ◼ با جنید بگفت. او گفت اکنون قیمت خود بدان که تو مر خلق را به هیچ نیرزی، دل در ایشان مبند و ایشان را به هیچ برمگیر. آنگاه گفت تو روزی چند حاجب بوده‌ای و روزی چند امیری کرده‌ای بدان ولایت رو و از ایشان بحلی بخواه. بیامد و به یك یك خانه در رفت تا همه بگردید، یك مظلمه ماندش، خداوند او را نیافت تا گفت به نیت آن صدهزار درم باز دادم هنوز دلم قرار نمی‌گرفت. چهار سال در این روزگار شد. پس به جنید باز آمد و گفت هنوز در تو چیزی از جاه مانده است، برو و یك سال دیگر گدایی کن. گفت هر روز گدایی می‌کردم و بدو می‌بردم، او آن همه به درویشان می‌داد و شب مرا گرسنه همی داشت، چون سالی برآمد گفت اکنون تو را به صحبت راه دهم لیکن به یك شرط که خادم اصحاب تو باشی، پس یك سال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت یا ابابکر! اکنون حال نفس تو نزدیك تو چیست، گفتم من کمترین خلق خدای می‌بینم خود را. جنید گفت اکنون

---

١٩. *اسرارالتوحید*، ص ٣٣٠.

٢٠. *اللمع فی التصوف*، ص ٢٠٦.

ایمانت درست شد.»[۲۱]

پاره‌ای از سخنان مشایخ دربارهٔ مرید

ذوالنّون مصری گفته است: ای گروه مریدان! آن که از شما قصد طریق کند، باید دانایان را با جهل و زاهدان را با رغبت و اهل معرفت را با خاموشی دیدار نماید.[۲۲]

منصور بن عمار (ابوالسّری) گوید: حکمت در دل عارفان به زبان تصدیق سخن می‌گوید، و در دل زاهدان به زبان تفضیل، و در دل عابدان به زبان توفیق، و در دل مریدان به زبان تفکّر، و در دل دانایان به زبان تذکر.[۲۳]

از ابو عبدالله بن الجلاء است: همّت عارفان به جانب مولایشان متوجه است. از این رو، جز با او نمی‌شکیبند. و همّت مریدان به یافتن راهی به سوی او معطوف است، و در این راه طلب، جان می‌بازند.[۲۴]

محمد بن فضل بلخی (ابوعبدالله، متوفّی ۳۱۹) گفته است: چون مرید را بینی که از دنیا شکوه می‌کند، علامت ادبار اوست.[۲۵]

ابوعبدالله سجزی گوید: سودمندترین چیز برای مریدان، همنشینی صالحان و اقتدا به آنان است در کارها و خویها و صفات و دیگر زیارت قبور اولیاست و به خدمت یاران و رفیقان کمر بستن.[۲۶]

ابوالحسن صائغ دینوری (علی بن محمّد بن سهل، متوفی ۳۳۰) را از صفت مرید پرسیدند. گفت: صفت مرید آن است که خدای عزّ و جلّ فرمود: «ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الأرْضُ بما رَحُبَتْ و ضاقَتْ عَلَيْهِم اَنفُسُهُم و ظَنُّوا اَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللهِ الاّ اِلَيْهِ.»[۲۷]

ممشاد دینوری (متوفی ۲۹۹) گفته است: ادب مرید در چهار چیز است: مشایخ را پیوسته حرمت داشتن و خدمت برادران کردن و از اسباب دست شستن و آداب شرع را رعایت کردن.[۲۸]

از ابوبکر شبلی پرسیدند: چه وقت مردی را مرید توان نامید؟ گفت: وقتی حالش در سفر و حضر

---

۲۱. *تذکرةالاولیاء*، ج ۲، ص ۱۲۸ - ۱۲۹.

۲۲. *طبقات الصوفیه*، ص ۳۶.

۲۳. همان، ص ۱۳۵.

۲۴. همان، ص ۱۷۹.

۲۵. همان، ص ۲۱۶.

۲۶. همان، ص ۲۵۵.

۲۷. همان، ص ۳۱۳.

۲۸. همان، ص ۳۱۸.

و آشکار و نهان یکسان باشد.[۲۹]

ابو علی رودباری (احمد بن محمّد، متوفی ۳۲۲) گفت: مرید کسی است که دربارهٔ خود اراده‌ای نکند جز آنچه خدای برای او خواسته است، و مراد آن که از کونین جز خدای نخواهد.[۳۰]

از ابوبکر یزدان‌یار (حسن بن علی بن یزدان‌یار) پرسیدند: فرق بین مرید و عارف چیست؟ گفت: مرید طالب است و عارف مطلوب، و مطلوب مقتول است و طالب مرعوب.[۳۱]

ابو عبدالله تروغبذی[۳۲] (محمد بن محمد بن حسن، متوفی پس از ۳۵۰) را از صفت مرید جویا شدند، گفت: مرید در رنج است اما رنجش سرور و طرب است نه دشواری و اندوه.[۳۳]

عزالدین محمود کاشانی، در آداب مرید با شیخ، می‌نویسد:

«بدان که مرید را مراعات آداب صحبت شیخ از اهمّ آداب است... پس هرگاه که مرید در صحبت شیخ مؤدب بود، در دل شیخ به محبت جای گیرد و منظور نظر رحمت الهی گردد... و در خبر است که لَیْسَ مِنّا مَنْ لَمْ یُبَجِّلْ کَبیرَنا و لَمْ یَرْحَمْ صَغیرَنا و لَمْ یَعْرِفْ لِعالِمِنا حَقَّهُ.

«و هر که به ادای حقوق شیخ که اقرب سببی است از اسباب ربوبیّت حق قیام ننماید، از ادای حقوق الهی قاصر آید، که مَنْ ضَیَّعَ الرَّبَّ الاَدْنیٰ لَمْ یَصِلْ اِلی الرَّبِّ الاَعلیٰ. و وجود شیخ در میان مریدان، تذکره‌ای است از وجود نبیّ در میان اصحاب. چه، شیخ در دعوت خلق با طریق متابعت رسول نایبی است رسول را، الشَّیْخُ فی قَوْمِهِ کالنَّبیِّ فی اُمَّتِه.»[۳۴]

صاحب مصباح، رعایت پانزده ادب را نسبت به مراد لازم می‌داند؛ بدین شرح:

«پانزده ادب است که مریدان را با شیخ مراعات آن از لوازم بود: اول، اعتقاد تفرّد شیخ به تربیت و ارشاد و تأدیب و تهذیب مریدان. ادب دوم، ثبات عزیمت است بر ملازمت صحبت شیخ. ادب سوم، تسلیم تصرّفات شیخ شدن. ادب چهارم، ترك اعتراض است. ادب پنجم، سلب اختیار است. باید که در هیچ امر از امور دینی و دنیوی و کلی و جزوی بی‌مراجعت با ارادت شیخ و اختیار او شروع ننماید، نخورد و نیاشامد و نپوشد و نچشد و نخسبد و نگیرد و ندهد الاّ به اجازت شیخ. ادب ششم، مراعات خطرات شیخ است. باید که هر حرکت که خاطر شیخ آن را کاره بود بر آن اقدام ننماید.

---

۲۹. همان، ص ۳٤۰.

۳۰. همان، ص ۳٥٦.

۳۱. همان، ص ٤۰۸.

۳۲. قریه‌ای ییلاقی است در سه فرسنگی مشهد که امروز «طرقبه» به ضمّ اول و فتح سوم و کسر چهارم نامیده می‌شود.

۳۳. همان، ص ٤۹٥.

۳٤. *مصباح‌الهدایه*، ص ۲۱۸ - ۲۱۹.

ادب هفتم، رجوع نمودن است با علم شیخ در کشف وقایع. باید که در کشف واقعات اگر در خواب بود و اگر در بیداری با علم شیخ رجوع نماید. ادب هشتم، اصغای سمع است با کلام شیخ. باید که پیوسته منتظر و مترصّد بود که بر لفظ شیخ چه می‌رود ▪ زبان او را واسطهٔ کلام حق داند ▪ یقین داند ▪ یقین شناسد که او به خدا گویاست نه به هوا. ادب نهم، غضّ صوت است. باید که در صحبت شیخ، آواز بلند نکند. ادب دهم، منع نفس است از تبسُّط. باید که با شیخ طریق مباسطت نسپرد، نه به قول ▪ نه به فعل. ادب یازدهم، معرفت اوقات کلام است. هرگاه که خواهد که با شیخ از مهمّات دینی یا دنیوی سخن گوید، باید که نخست از حال شیخ معلوم کند تا فراغت سماع کلام او دارد یا نه. ادب دوازدهم، محافظت حد مرتبهٔ خود است. باید که در سؤال از شیخ، حد مرتبهٔ خود نگاه دارد و در چیزی که نه مقام وی بود ▪ نه حال او سخن نگوید. ادب سیزدهم، کتمان اسرار شیخ است. ادب چهاردهم، اِظهار اَسرار خود است پیش شیخ. ادب پانزدهم، آن است که هر چه از شیخ نقل کند بر قدر فهم مستمع کند و سخنی که در آن غموضی و دقتی باشد و شنونده به حقیقت آن نرسد نگوید.

«و این مجموع آداب اگر مرید بدان مواظبت نماید، آنچه مقصود است از وصول أنوار رحمت الهی و نزول آثار برکت نامتناهی به واسطهٔ صحبت شیخ در سِرّ و علانیّت او ظاهر گردد و از جملهٔ مقربان شود.»[35]

مامریدان روی سوی قبله چون آریم چون	روی سوی خانهٔ خمّار دارد پیر ما[36]
مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ	چراکه وعده تو کردی و او به جاآورد[37]

۳۵. همان، ص ۲۱۹ - ۲۲۶، با حذف و اختصار.
۳٦. *دیوان حافظ*، ص ۸.
۳۷. همان، ص ۹۹.

معرفت، شناخت حق و حقیقت

معرفت، در لغت، به معنی شناسایی است، و در اصطلاح صوفیه، عبارت است از علمی که مبتنی بر کشف و تهذیب نفس باشد.

فلوطین، عقیده دارد که معرفت کامل وصول به حقیقت تامه است ▪ این مرحلهٔ کمال است زیرا کمال غایت وجود است.[1]

مستملی، می‌نویسد که:

«معرفت دو است: معرفت حق است و معرفت حقیقت است. ▪ مراد از این سخن نه آن است که معرفت دو باشد، از بهر آن که معروف دو باید تا معرفت دو باشد و موحد دو باید تا توحید دو بود ▪ معلوم دو باید تا علم دو باشد. ▪ چون موحد یکی است، توحید یکی آمد. همچنین چون معروف یکی است، معرفت یکی باید. و معنی این سخن آن باشد که عارفان در معرفت بر دو مقامند یا بر دو مرتبه: یك گروه را معرفت حق است و یك گروه را معرفت حقیقت. معنیش آن است که معرفت را دو صفت است یکی صفت حق و دیگر صفت حقیقت، و یك شیء موصوف به دو صفت روا بود.

«**معرفت حق** اثبات کردن یگانگی خداوند است برآنچه ظاهر کرد از صفات خویش. یعنی چون در افعال او بنگرد داند که این را فاعلی است، که فعل بی‌فاعل روا نباشد... این اثبات کردن به این وجه که ما یاد کردیم معرفت حق است، که هرکه حق را به این صفت بشناسد او را حق معرفت شناخته بود، از بهر آن که حق راست است و صواب است.

«**معرفت به حقیقت** آن باشد که عارف را به وی راه نباشد از بهر امتناع صمدیّت ▪ ربوبیّت. و معنی امتناع صمدیّت آن باشد که کس را به وی راه نباشد مگر از طریق هستی، و تحقیق ربوبیّت آن باشد که او را راه باشد و کس را بر او راه نباشد به معنی سلطنت و قدرت و قهر و غلبه. پس بر این

---

۱. *تاریخ تصوف*، ص ۱۰۹.

حجت آورد و گفت: قال‌الله تعالی ولا یُحیطُونَ بهِ عِلْمَاً[۲] می‌گوید علم بندگان به من محیط نگردد. و این از آن معنی گفت که احاطت علم، آن باشد که از کل وجوه به کل معانی بداند، و این از بندگان در حق خدا روا نباشد، از بهر آن که بندگان از خدا آن قدر دانند که او اظهار کرد و اظهار آن قدر کرد که ایشان تحمّل توانند کرد، اما کمال صفات خود بر بندگان ظاهر نکرد، از بهر آن که اگر سطوت عدل خود بر خلق ظاهر کند از یأس کافر گردند و اگر سعت رحمت خود بر خلق ظاهر کند از امن کافر گردند، چندانی ظاهر کرد که خلق تحمّل توانستند کردن.»[۳]

هجویری، ضمن بحث مفصلی راجع به معرفت، چنین می‌نویسد:

«معرفت حیات دل بود به حق و اعراض سرّ از جز حق، و قیمت هر کس به معرفت بود و هر کرا معرفت نبود وی بی‌قیمت بود. پس مردمان از علما و فقها و غیر آن، صحت علم را به خداوند معرفت خوانند، و از آن بود که معرفت را فاضل‌تر از علم خواندند، که صحت حال جز به صحت علم نباشد و صحت علم صحت حال نباشد، یعنی عارف نباشد که به حق عالم نباشد اما عالم بود که عارف نبود.»[۴]

این که معرفت به وسیلهٔ عقل یا علم قابل تحصیل هست یا نیست مورد اختلاف و سخن در آن بسیار است و ماحصل آنها در این عبارات مرحوم دکتر غنی تقریباً جمع است:

«صوفی در پی شناختن خداست و می‌کوشد که برای شناختن او راهی به دست آورد و ماحصل گفتار او در این موضوع این است که انسان به وسیلهٔ حواس خود نمی‌تواند به معرفت الهی برسد، زیرا خدا شیئی مادی نیست که به حواس ادراك شود و شرط معرفت جنسیّت است، به عقل نیز ممکن نیست زیرا خداوند نامحدود است و به فهم و تصوّر درنمی‌آید و منطق و عقل بشری هیچ‌وقت از محدود نمی‌تواند تجاوز کند. فلسفه احوال است، کتاب و دفتر و علم و قال و قیل مدرسه وجدان را جامد می‌سازد و فکر حقیقت جو را با ابری از کلمات میان تهی تاریك می‌کند، یعنی او را به اسم مقیّد ساخته از مسمّی دور می‌سازد...

«حاصل آن که علم باید در راه تصفیهٔ قلب به کار رود، زیرا منبع معرفت قلب پاك است و بس معرفتی را که صوفی می‌طلبد از راه اشراق و کشف و وحی و الهام است. زبان حال صوفیه این است که به قلب خود ناظر باش، زیرا ملکوت آسمان در خود تو است و حدیث مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ

---

۲. ۱۱۰:۲۰. تمام آیه چنین است: یَعْلَمُ ما بَیْنَ أَیْدیهِمْ و ما خَلْفَهُم ولا یُحیطُونَ بِهِ عِلْمَاً.

۳. شرح تعرف، ج ٤، ص ۱۲۱.

٤. کشف‌المحجوب، ص ۳٤۲.

عَرَفَ رَبَّهُ را شاهد و مؤید همین اصل می‌دانند.

«صوفی معتقد است که قلب انسان آینه‌ای است که جمیع صفات الهی باید در آن جلوه‌گر شـود، اگر چنین نیست به واسطهٔ آلودگی آینه است و باید کوشید تا زنگ و غبار از آن برود، چنان که مولانا رومی گفته:

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست زآن که زنگار از رخش ممتاز نیست
رو تو زنگار از رخ خود پاك کن بعد از آن آن نور را ادراك کن

«همان طور که آینهٔ فلزی چون زنگ بگیرد و غبارآلود شود قـوهٔ انعکـاس و حکـایت کردن آن از میان می‌رود، حسّ روحـانی باطنی هم که صـوفیه «دیدهٔ دل» و «عین الفـؤاد» و «دیدهٔ بصــیرت» می‌نامند چون به تعیّنات و مفاسد مادی آلوده شود دیگر نمی‌تواند از نور احدیّت حکایت کند، مگـر آن‌که آن غبار و آلودگی به کلی از میان برود. و پاك شدن آینهٔ قلب متوقّف بر فضل الهی و نتیجهٔ فیض خداوندی است که در اصطلاح صوفیه «توفیق» نامیده می‌شود، ولی انسـان هم در سـهم خـود باید بکوشد و مجاهده کند تا خود را مستعد ساخته قابل فیض شود و مصداق این آیه شود که: وَالَّذِينَ جاهَدُوا فینا لَنَهْدِيَنَّهُم سُبُلَنا و اِنَّ اللهَ لَمَعَ المُحسنينَ[٦]...

«معرفت صوفیه اساساً و اصولاً با علم علما فرق دارد و تقریباً مفهوم صوفی از «معرفت» معادل است با مفهوم حکمای اشراق یونانی از لغت «گنوسیس» یونانی که به معنی «می‌دانم» است.

«صوفی معتقد است که از راه کشف مستقیماً به معرفت خدا واصل خواهد شـد. این علم نتیجـهٔ عقل و منطق و درس و بحث مدرسه نیست، بلکه بسته به اراده و فضل و توفیق خداوند است که این معرفت را به آنهایی که خود مستعدّ اخذ معرفت و وصول به حقیقت کرده است عطا می‌فرماید.

«معرفت، نور رحمت الهی است که به قلب سالك مستعد و قابل می‌تابد و جمیع تعیّنات و قوای او را در اشعهٔ نورانی خود محو و مضمحل ساخته و از کار باز می‌دارد. این است که جنید بغدادی گفته: مَنْ عَرَفَ اللهَ كَلَّ لِسـانُهُ، و نیز محمد بن واسع می‌گوید: مَنْ عَرَفَ اللهَ قَـلَّ كَلامُهُ و دامَ تَحَيُّرُهُ...

یکی از مسائل مسلّم در نزد عرفا این است که انسـان هیچ وقـت به معـرفت چیزی که در او نیسـت نایل نخواهد شد. به این معنی که شرط ادراك چیزی سنخیّت با آن است، و نتیجـهٔ این مقـدمه این

---

۵. «در شرح *نهج‌البلاغه* (ج ٤، ص ٥٤٧) منسوب است به امیرمؤمنان علی علیه‌السلام، و با تعبیر اِذا عَرَفَ نَفْسَهُ جزو احادیث نبوی آمده است (*کنوز الحقائق*، ص ٩٠) و مؤلف *اللؤلؤ المرصوع* (ص ٨٦) به نقل از ابن تیمیه آن را از موضوعات می‌شمارد.» (احادیث مثنوی، ص ١٦٧.)

٦. ٦٩/٢٩.

است که ممکن نبود انسان به معرفت خدا و فهم اسرار جهان برسد مگر آن که این معرفت و این اسرار در خود او موجود باشد.

«انسان عالم صغیر است که دنیای کبیر در او منطوی است، یعنی انسان مثال و صورتی است از خدا، انسان چشم دنیاست و خداوند مصنوعات و مخلوقات خود را از این چشم می‌بیند. انسان چون به خوبی به خود عارف شود به خدا عارف شده است و چون به خدا عارف شود خود را بهتر از پیشتر می‌شناسد، خدا به هر چیزی نزدیک‌تر از آن است که به تصور درآید. به عقیدهٔ عارف «دوست نزدیک‌تر از من به من است» و خواجه حافظ ناظر به همین معنی است که می‌فرماید:

بی دلی در همه احوال خدا با او بود ... او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

«بنابراین، عرفان یعنی وحدت و تحقق این مسئله که نمود کثرت در مقابل وحدت خواب و خیالی بیش نیست، و همهٔ کوشش عارف این است که این خواب و خیال و اشتباه بزرگ را که حجاب بین خالق و مخلوق است و دیوار ظلمانی محسوب است از میان بردارد.»[۷]

سعدالدین حموی، در رسالهٔ *علوم الحقائق و حکم الدقائق*، فصل مخصوصی به نام «فصل فی‌المعرفة» نوشته که ملخص ترجمهٔ آن این است:

معرفت بر دو نوع است، یکی «معرفت به عقل» یعنی معرفت با استدلال عقلی و دیگر «معرفت حق به حق» یعنی معرفتی که جز با شهود صرف و تجلی محض ممکن نیست. معرفت به عقل، کسبی و آموختنی است و مشتغل به آن «عاقل مستدل» است، در حالی که معرفت حق به حق، معرفت بدیهی و شأن عارف کامل محقق است.[۸]

«امیرالمؤمنین علی‌رض را پرسیدند از معرفت، گفت: عَرَفْتُ اللهَ باللهِ و عَرَفْتُ ما دُونَ اللهِ بنورِ اللهِ، خداوند را عزّ و جلّ بدو شناختم و جز خداوند را به نور او شناختم.»[۹]

ابونصر سراج، دربارهٔ علامات معرفت، می‌نویسد:

«مِنْ عَلامَةِ المَعْرِفَةِ أنْ يَرىٰ نَفْسَهُ فی قَبْضَةِ العِزَّةِ و يَجْری عَلَيْهِ تَصاريفُ القُدرَةِ و مِنْ عَلامَةِ المَعْرِفَةِ المَحَبَّةُ لأنَّهُ مَنْ عَرَفَهُ أحَبَّهُ.»[۱۰]

از عطّار، در وصف وادی معرفت است:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر ... معرفت را وادیی بی‌پا و سر

---

۷. *تاریخ تصوف*، ص ۴۱۳ - ۴۲۵، به اختصار.

۸. *مجموعة‌الرسائل*، مصر، ص ۴۹۱ - ۴۹۲. عین ترجمه از *تاریخ تصوف*، ذیل ص ۴۳۱، منقول است.

۹. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۴۴.

۱۰. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۶.

هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است — سالك تن، سالك جان دیگر است
کار جان و تن ز نقصان و کمال — هست دایم در ترقّی و زوال
لاجرم هر ره که پیش آید پدید — هر یکی بر حدّ خویش آید پدید
کی تواند اندرین راه جلیل — عنکبوت مبتلا همسیر فیل
سیر هر کس تا کمال او بود — قرب هر کس حسب حال او بود
چون بتابد آفتاب معرفت — از سپهر این ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش — باز یابد از حقیقت صدر خویش
مغز بیند از درون نه پوست او — خود نبیند ذره‌ای جز دوست او
هر چه بیند روی او بیند مدام — ذره ذره کوی او بیند مدام[11]

سهروردی، جواب یکی از بزرگان صوفیه را دربارهٔ کمال معرفت بدین گونه نقل کرده است که پراکندگیها گرد آیند و حالات و جایها یکسان شوند و دیدار هر باز شناختنی از کار باز ماند. و در توضیح مطلب خود می‌افزاید که: مقصود این نیست که بین نهان و آشکار و انجام دادن اعمال و ترك آنها فرق نتوان گذارد، بلکه مراد آن است که معرفت کامل در هیچ حالی از احوال دگرگونی نمی‌پذیرد و به قوهٔ تمیز نیازمند نیست.[12]

عبّادی، ضمن بحث در احوال باطن که آن را دارای هفت مرتبه می‌داند، دربارهٔ معرفت می‌نویسد: «بدان که معرفت، جوهر ارواح مؤمنان است، و هر که را در وجود از معرفت نصیب نیست، خود به حقیقت موجود ناطق نیست، و معرفت دلیل مصنوع است به صانع و از معرفت مصنوع هم معرفت صانع تولّد کند و از معرفت صانع نجات و بقای عارف حاصل آید...

«اول معرفت این است که جمله آفرینش را معزول و عاجز و اسیر بیند و نسبت خویش از جمله قطع کند و بشناسد که خداوند یکی است به حقیقت، ذاتش قدیم و صفاتش قدیم. و راه دیگر به معرفت صانع، معرفت نفس است، چنان که گفته است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.

«خداوند تعالی اوّل قدرت خویش در آفاق آسمانها و انفس ملائکه عرض کرد تا موحّدان در آن نظر کنند و معرفت حاصل کنند و گفت: سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِی الآفاقِ وَ فِی أنفُسِهِم.[13] آن راه بر عارف

---

۱۱. *منطق الطیر*، ص ۲۴۷.

۱۲. *عوارف المعارف*، ص ۵۴۲.

۱۳. ۵۳/۴۱.

دراز بود، حقایق جملهٔ موجودات در نفوس آدمیان بنهاد و گفت: و فی أنفسکُم أفلا تُبصِرُونَ.[۱۴] نفس آدمی را مثال جملهٔ موجودات ساخت و معرفت خویش را حلیت حیات او کرد تا هر که نفس خود را بشناسد، خالق را بشناسد.

«و ارباب طریقت راه معرفت در خود روند ■ از نهاد خویش ابتدا کنند ■ نشان معرفت الهی در خویشتن باز یابند، اِنَّ فی ذلِکَ لاَیاتٍ لأُولی الألْباب.[۱۵] و بعضی را خداوند در نظر افکند تا بعد از تفکّر و تصوّر ■ سفر در موجودات، او را بشناسد، چنان که گفت: قُلِ انْظُرُوا ماذا فی السَّمواتِ و الأرْض.[۱۶] و قومی را از راه مجاهدت ■ ریاضت به معرفت رساند که: والَّذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُم سُبُلَنا.[۱۷] ■ بعضی را بی هیچ علّت و وسیلت به یك دفعت نور هدایت در دل نهد و رمز معرفت بر او بگشاید: فَهُوَ عَلیٰ نورٍ مِنْ رَبِّهِ.[۱۸] و بعضی را به جملگی از طریق معرفت محجوب و محجور کند: خَتَمَ اللهُ عَلیٰ قُلُوبِهِم و علیٰ سَمْعِهِم ■ علیٰ أبصارِهِم غِشاوَةٌ.[۱۹]

«و بدین تفاوت درست شود که معرفت به عقل حاصل نشود، که بیگانگان عاقل هستند... و معرفت نیز به سمع حاصل نشود، که بیشتر کفّار را انبیا دعوت می‌کردند و کیفیّت معرفت می‌شنودند.

«پس معرفت، به محض هدایت حاصل شود. و حقیقت معرفت، شناختن معبود است چنان که هست به ذات و صفات و فعل، بی آن که غلط ■ خطا و کیفیّت راه یابد. و عارف را معرفت چنان باید به ایزد تعالی که ایزد تعالی راست به خود ■ بیان کرده است...

«معرفت ارباب طریقت، از ذوق حالت باشد، و مَنْ ذاقَ عَرَفَ. اما هر چند عارف‌تر باشد، خود را عاجزتر و مبتدی‌تر نماید. ■ معرفت را از دعوی ■ لاف پاك بدارند و در ادراك افزایند نه در عبادت و تصرّف نازند نه به حرف. ■ جمال معروف را با جان عارفان در خلوت معرفت چندان نثار متواتر و فتوح مترادف است که در دفترها نگنجد...

«پس شرط رونده آن است که تا به معرفت نرسد قناعت نکند، ■ در معرفت ساکن نشود و هر چند بیشتر داند بیشتر طلبد، و هر چند از کاس مهر شراب معرفت بیشتر خورد بیشتر خواهد، و به هر چیزی متغیّر ■ متأثر نشود که عارف مطلع است بر اسرار قدر ■ در آفریده‌ها نیاویزد، عزل جمله بیند و

---

۱۴. ۲۱/۵۱.

۱۵. مأخوذ از آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ ۳ (آل عمران).

۱۶. ۱۰۱/۱۰.

۱۷. ۶۹/۲۹.

۱۸. ۲۲/۳۹.

۱۹. ۷/۲.

دل در هیچ نبندد، و همیشه شاد و خرّم باشد، که عارف را با معرفت در خلوت چندان رَوْحِ وصل است که عبارت از آن قاصر آید و خاطر آن جا مقصّر گردد.»[۲۰]

در شرح مقدمهٔ قیصری، شرحی موجز و جامع در باب معرفت آمده است که آوردنش ضروری است:

«به نظر تیزبین اهل وحدت و صاحبان بصیرت معنوی که به توحید حقیقی و شهود واقعی رسیده‌اند، هر چیزی که غیر حق تصوّر شود، نقشِ دومین چشم احول است. تعدّد و تکثّر و علت و معلول و ظهور و خفا و آنچه ناقض اصل وحدت است، ناشی از عقل مشوب به وهم است. اقسام نهایات که بعد از طریق وصول به انتهای سیر الی الله می‌باشد، عبارت است از معرفت و فنا و بقا و تحقیق و تلبیس و وجود و تجرید و تفرید و جمع و توحید.

«معرفت، همان احاطهٔ به عین و حقیقت هر چیزی است. یعنی معرفت، وقتی تحقّق پیدا می‌نماید که سالك به ذات و صفت شیْ به حسب وجود عینی واقف گردد، یعنی حاق ذات شیْ مشهود او شود نه صورت حاصله از شیْ.

«معرفت، سه مرتبه دارد: مقام اوّل معرفت، آگاهی به صفات و نعوت و آثار و لوازم شیْ است، نظیر معرفت به علم و اراده و حیات و سایر صفات حق تعالی که در کتاب و سنّت، اسامی آنها مضبوط است.

«درجهٔ دوم معرفت، معرفتِ ذات حق تعالی است. این قسم از معرفت، اختصاص به کسانی دارد که مظهر تجلیّات اسمائیهٔ حقّند و حضرت الٰهیّه را شهود می‌نمایند، با این اعتبار که حق تعالی سمع و بصر و ید... این مظهر است. سالك در مقام شهود حق از این جهت که به وجود حق می‌بیند و می‌شنود و صفات و حقایق اسما را عین وجود جمعی حق می‌بیند و صفات را در عرصهٔ وجود موصوف مشاهده می‌نماید و فرق بین ذات و صفت در این مرتبه نمی‌گذارد و تغایر بین ذات و صفات را اعتباری می‌بیند، چون صفات و ذات به حسب وجود واقعی متّحدند.

«این شهود، مشاهدهٔ ذاتی که فنای در عین جمع باشد نیست. چون شهود ذاتی مشاهدهٔ ذات است بدون لحاظ کثرت اسمایی و معرفت حق است به عین جمع.

«قسم سوم از معرفت، شهود حق است بدون واسطه، چنان که حضرت مولی الموالی گفته است: یا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاتِهِ بِذاتِه. سالك در این مقام از معرفت، چون شاهد در این موطن و مشهد عین مشهود است، به طور کلّی فانی در حق می‌گردد و رسم و تعیّنی در این مقام باقی نمی‌ماند. این مقام، مقام استدلال نیست، چون مقام احدیّت صرفهٔ وجود است، نه دلیلی باقی مانده است و نه

---

۲۰. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۱۶۶ - ۱۷۰.

مدلولی در این موطن. چون نور حقیقت تجلی کرده است، اسباب و علل در مقام این تجلّی مرتفع شده است.»[٢١]

در *مدارج السّالکین*، ضمن نقل مطالب *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری، نخست بحثی از نظر لفظی در اختلاف بین «علم» و «معرفت» و حدود آنها به میان آمده است که قابل توجّه است:

پیر هرات، معرفت را این گونه تعریف می‌کند: «اِحاطَةٌ بعَیْنِ الشَّیءِ کَما هُوَ.»

در قرآن، لفظ «علم» و «معرفت» هر دو به کار رفته است؛ با این تفاوت که «علم» و مشتقّات آن مانند «عالم» و «علیم» و «علاّم» را خدای در مورد خویش استعمال کرده و نه «معرفت» را، و لفظ و صفت «معرفت» اختصاصاً دربارهٔ مؤمنان اهل کتاب آمده است. صوفیه نیز معرفت را بر علم ترجیح می‌نهند و بسیاری از آنان به علم سر نمی‌افرازند و آن را حجاب و وسیلهٔ جدایی از پیشگاه حق می‌دانند.

فرق بین علم و معرفت به جز بحث لفظی آن که «معرفت» تنها یك مفعول می‌پذیرد و «علم» دو مفعول نیز می‌تواند داشته باشد، از جهت معنی چند چیز است: یکی آن که معرفت، به ذات شیْ وابسته است و علم، به احوال آنها مربوط می‌گردد. به عبارت دیگر، معرفت حضور صورت شیْ در نفس است و علم، حضور احوال و صفات و مناسبات منسوب بدوست. پس معرفت به «تصوّر» می‌ماند و علم به «تصدیق».

دیگر آن که «معرفت» غالباً در موردی به کار می‌رود که چیزی بر دل آدمی پوشیده بوده است و بعد آن را در می‌یابد. و چون دریافت، بدان معرفت پیدا می‌کند. یا برای چیزی اوصافی در نفس خویش قایل است؛ وقتی آن را ببیند و دریابد که دارای همان صفات معهود است، می‌گوید بدان معرفت یافته است... پس بنابر آنچه گذشت، ضدّ «معرفت»، «انکار» است، و ضد «علم»، «جهل» به کار می‌رود.

فرق دیگر آن است که استعمال «معرفت یافتن» در مورد چیزی، آگاهی به همهٔ ممیّزات و صفات و کیفیّات آن را در بر می‌گیرد. در حالی که علم تنها به چیزی، دلیل شناسایی همهٔ مختصّات آن نیست...

اما صوفیه «معرفت» را نه تنها بر مدلولِ علم اطلاق نمی‌کنند، بلکه کسی را که عالم به خدای باشد و طریق رسیدن بدو را نیز بداند و به آفات آن هم آگاه باشد، عارف و دارندهٔ معرفت وصف نمی‌کنند.

عارف، نزد صوفیان کسی است که خدای سبحانه و تعالی را به نامها و صفات و افعالش بشناسد،

---

٢١. شرح مقدمهٔ قیصری، ص ٤١٠ - ٤١١.

و در رفتارش با خدای راست و در قصد و نیّتهایش خالص باشد. به علاوه، از هر خوی ناپسندیده کناره جوید، از آلودگیها و پلیدیها خود را پاکیزه سازد و بر فرمانهای خدا چه در نعمت و چه در بلا شکیبا باشد، آنچه را پیامبر آورده با عقاید و دریافتهای هیچ کس برابر ننهد.

معرفت را از آثار و شواهد آن می‌توان تمیز داد: یکی از امارات معرفت به خدای، حصول هیبت است، که هر که را معرفت بیشتر، هیبت افزون‌تر. دیگر، آرامش و سکون است. و دیگر، دل خود را به خداوند و او به خویش نزدیك دیدن است...

معرفت، سه درجه است، و مردمان در آن به سه گروه تقسیم می‌شوند: درجهٔ اول، معرفت صفات و نعوت است. درجهٔ دوم، معرفت ذات است. درجهٔ سوم، معرفتی است که در محض تعریف مستغرق است؛ نه استدلال بدان می‌رسد و نه شاهدی بر آن دلالت می‌کند و نه وسیله‌ای بدان راهبر است، و آن بر سه رکن استوار است: مشاهدهٔ قرب، و از علم برتر و فراتر رفتن و مطالعهٔ جمع. و این معرفت، خاصّ الخاص است.[۲۲]

نجم‌الدین رازی، می‌نویسد که:

«معرفت حقیقی، معرفت ذات و صفات خداوندی، چنان که فرمود: فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ. و معرفت بر سه نوع است: معرفت عقلی و معرفت نظری و معرفت شهودی.

«اما معرفت عقلی، عوام خلق راست و در آن کافر و مسلمان و جهود و ترسا و گبر و ملحد و فلسفی و طبایعی و دهری را شرکت است. زیرا که اینها در عقل با یکدیگر شریکند و جمله بر وجود الهی اتّفاق دارند و خلافی که هست در صفات الوهیّت است نه در ذات... و این نوع معرفت موجب نجات نیست الاّ آنها را که نظر عقل ایشان مؤیّد باشد به نور ایمان تا به نبوّت اقرار کنند و به اوامر و نواهی شرع قیام نمایند که تربیت تخم روح در آن است تا تخم برومند شود...

«اما معرفت نظری، خواص خلق راست و آن چنان باشد که چون تخم روح در زمین بشریّت بر قانون شریعت پرورش طریقت یابد و شجرهٔ انسانی به مقام مثمری رسد، در ثمرهٔ آن خاصیت که در تخم بود، باز آید اضعافِ آن، و چیزهای دیگر که در تخم یافته نشدی با خود بیارد...

«اما معرفت شهودی، معرفت خاصّ الخاص است که خلاصهٔ موجودات و زبدهٔ کایناتند، کونین و خافقین تَبَعِ وجود ایشان است و به حقیقت نقطهٔ دایرهٔ ازل و ابد، بودِ ایشان است... آن جا که حقیقت تجلّی صفات الوهیّت پدید آید که معرفت شهودی نتیجهٔ آن شهود است، وجود مَجازی ارواح با حقیقت آن شهود که جاءَ الحَقُّ و زَهَقَ الباطِلُ اِنَّ الباطِلَ کانَ زَهُوقاً[۲۳] برخواند، برخورداری

---

۲۲. ترجمه از: *مدارج السالکین*، ج ۳، ص ۳۳۴ - ۳۶۸، با حذف شروح و ذکر رئوس مسائل.

۲۳. ۸۱/۱۷.

معرفت که را تواند بود؟»[۲۴]

«معرفت، عبارت است از بازشناختن معلوم مجمل در صور تفاصیل، چنان که در علم نحو مثلاً بداند که هر یك از عوامل لفظی و معنوی چه عمل کند. این چنین دانستنی بر سبیل اجمال علم نحو بود و بازشناختن هر عاملی از آن علی التفصیل در وقت خواندن سواد عربیّت بی توقفی و رویّتی و استعمال آن در محل خود، معرفت نحو... پس معرفت ربوبیّت که مشروط و مربوط است به معرفت نفس چنان که در حدیث آمده است مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، عبارت بود از باز شناختن ذات و صفات الهی در صور تفاصیل افعال و حوادث و نوازل بعد از آن که بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه.»[۲۵]

گفتار مشایخ در معرفت

«سُئِلَ أبو سعیدِ الخَرّازُ رَحِمَهُ اللهُ عَنِ المَعرفَةِ فَقالَ المَعرفَةُ تَأتی مِنْ وَجْهَیْنِ مِنْ عینِ الجُودِ و بَذْلِ المَجهُودِ.»[۲۶]

«ذوالنون مصری گوید: بر تو بادا که دعوی معرفت نکنی که اندر آن هلاك شوی، تعلّق به معنی آن کن تا نجات یابی. پس هر که به کشف جلال وی مکرم شود، هستی وی وبال وی گردد و صفات وی جمله آفتگاه وی گردد، و آن که از آن حق بود و حق از آن وی، وی را هیچ چیز نباشد که نسبت وی بدان چیز درست آید اندر کونیْن و عالمیْن. و حقیقت معرفت، دانستن ملك است مر حق را تعالی و تقدّس. و چون کسی کل ممالك را متصرّف وی داند، ورا با خلق چه کار ماند تا به خود یا به خلق محجوب شود. و حجاب از جهل بود، چون جهل فانی شد حجاب متلاشی گشت، دنیایی به معرفت عُقبایی شود.

«عبدالله مبارك گوید: معرفت آن بود که از هیچ چیزت عجب نیاید، از آنچه عجب از فعلی آید که کسی بکند زیادت از مقدور خود. و چون وی تعالی و تقدّس قادر بر کمال است، عارف را بر افعال وی تعجب محال باشد. و اگر عجب صورت گیردی آن جا بایدی دو مشتی خاك را بدان درجه رسانید که محل فرمان وی گشت و قطرهٔ خون را بدان مرتبت که حدیث دوستی و معرفت وی کند و طالب رؤیت وی شود و قصد قربت و وصلت وی کند.

«شبلی گوید: المَعْرِفَةُ دَوامُ الحَیْرَةِ.

---

۲۴. *مرصادالعباد*، ص ۱۱۴ - ۱۲۱، با حذف و تلخیص.

۲۵. *مصباح الهدایه*، ص ۸۰.

۲۶. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۵.

«ابوحفص حداد گوید: تا بشناخته‌ام خداوند را تعالی و تقدّس اندر نیامده است به دل من اندیشهٔ حق و باطل، از آنچه چون خلق را کام و هوا بود به دل باز گردد تا دل ورا به نفس دلالت کند که آن محل باطل است. و چون عزّی بر دوام یابد هم به دل باز گردد تا دل وی را به روح دلالت کند که آن منبع حق و حقیقت است.

«ابوبکر واسطی گوید: مَنْ عَرَفَ اللهَ انْقَطَعَ بَلْ خَرِسَ و انْقَمَعَ و قالَ النبیُّ عم لا أُحصِی ثَناءً عَلَیْكَ. آن که خداوند را بشناخت، از همه چیزها ببرید، بلکه از عبارت همه چیزها گنگ شد و از اوصاف خود فانی گشت، چنان که پیغمبر گفت عم تا اندر غیبت بود افصح عرب و عجم وی بود، چونش از غیبت به حضرت بردند، گفت زبان مرا امکان کمال ثنای تو نیست، چه گویم که از گفت بی گفت شدم از حال بی‌حال گشتم، تو آنی که تویی.»[۲۷]

«معرفت آن است که در خود یك ذرّه خصومت نیابی.»[۲۸]

جنید گفت:

«معرفت دو قسم است: معرفت تعرّف است و معرفت تعریف. معرفت تعرّف آن است که خود را به ایشان آشنا گرداند و معرفت تعریف آن است که ایشان را شناسا گرداند.

«و گفت: معرفت مشغولی است به خدای تعالی.

«و گفت: معرفت مکر خدای است، یعنی هر که پندارد که عارف است ممکور است.»[۲۹]

در تفسیر سخن جنید که می‌گوید «معرفت وجود جهل توست نزدیك قیام علم حق»، مستملی بخاری چنین می‌نویسد:

«معرفت آن است که بدانی از آن جا که تویی به حق جاهلی، و او را که بشناختی از آن جا شناختی که اوست.»[۳۰]

سهل بن عبدالله تستری چنین می‌گوید:

«علم به معرفت ثابت گردد و عقل به علم ثابت می‌گردد و باز معرفت به ذات خویش ثابت گردد. و از این سخن که گفت معرفت ثابت گردد، مرادش آن است که ثبوت معرفت را سبب نیست، لکن مرادش آن است که هر چند علم و عقل و معرفت هر سه خدای تعالی دهد لکن عقل و علم را اسبابند و علتهایی که بی تقدم آن اسباب حاصل نیایند. باز معرفت را جز تعریف حق هیچ علت

---

۲۷. *کشف‌المحجوب*، ص ۳۵۱ - ۳۵۶، با حذف و اختصار.

۲۸. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۳۲، ذکر حسن بصری.

۲۹. همان، ج ۲، ص ۲۴.

۳۰. *شرح تعرف*، ص ۱۳۶ - ۱۴۰.

نیست.»[۳۱]

بشر حافی گفته:

«فاضل‌ترین چیزی که بنده را داده‌اند معرفت است... اگر خدای را خاصگانند عارفانند.»[۳۲]

بایزید بسطامی گفته:

«محال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد و معرفت بی محبت قدری ندارد.»[۳۳]

ابو سلیمان دارانی گفته:

«معرفت به خاموشی نزدیک‌تر است که به سخن گفتن.»[۳۴]

احمد بن عاصم انطاکی گفته:

«مدارج معرفت سه است: مدرجهٔ اول، اثبات وحدانیّت واحد قهّار. مدرجهٔ دوم، بریده کردن دل از ما سوی الله. و مدرجهٔ سوم، آن که هیچ کس را به عبارت کردن آن ره نیست.»[۳۵]

ابراهیم رقی گفته:

«معرفت، اثبات حق است بیرون از هر چه وهم بدو رسد.»[۳۶]

حسین بن منصور حلاج گفته:

«چون بنده به مقام معرفت رسد، غیب بر او وحی فرستد و سر او گنگ گرداند تا هیچ خاطر نیاید او را مگر خاطر حق.»[۳۷]

حارث محاسبی (ابو عبدالله حارث بن اسد، متوفّی ۲۴۳) گفته است: از علم، ترس حاصل می‌شود، و زهد، راحت بر جای می‌نهد، و معرفت، سبب بازگشت به خدای است.[۳۸]

حاتم اصمّ (ابو عبدالرحمان حاتم بن عنوان، متوفّی ۲۳۷) گوید: هر کس در چهار چیز استوار باشد، در حیطهٔ خشنودی خدای جای گرفته است: اعتماد و اطمینان به خدای، توکّل، اخلاص و

---

۳۱. همان جا.

۳۲. *تذکرة الاولیاء*، ج ۱، ص ۹۵.

۳۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۷.

۳۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۶.

۳۵. همان، ج ۲، ص ۳.

۳۶. همان، ج ۲، ص ۶۱.

۳۷. همان، ج ۲، ص ۱۱۲.

۳۸. *طبقات الصوفیه*، ص ۵۸.

سرانجام معرفت که همه چیز به معرفت تمام می‌شود.[۳۹]

احمد بن خضرویهٔ بلخی (ابو حامد، متوفی ۲٤۰) گفته است: حقیقت معرفت، داشتن دوستی خدای است در دل، و یادش با زبان، و قطع همّت از هر چه جز اوست.[٤۰]

ابو بکر ورّاق (محمد بن عمرالحکیم) گوید: آن کس که معرفتش به خدای راست باشد، هیبت و ترس بر او پدیدار می‌شود.[٤۱]

ابوالعباس بن مسروق طوسی (احمد بن محمّد بن مسروق، متوفی ۲۹۹) دربارهٔ معرفت گفته است: درخت معرفت از آب اندیشه سیراب می‌شود، و درخت غفلت از آب نادانی، و درخت توبه از آب پشیمانی، و درخت محبّت به آب اتفاق و مراقبت و ایثار.[٤۲]

و هم او گوید: تا زمانی که معرفت طمع داشته باشی و پیش از آن مدارج ارادت را استوار نکرده باشی، در جهلی. و تا جویای ارادت باشی پیش از راست کردن مقام توبه، از آنچه می‌طلبی، بی‌خبری.[٤۳]

ابوالعبّاس بن عطاء الآدمی (احمد بن محمّد، متوفی ۳۰۹ یا ۳۱۱) می‌گوید: در کعبه مقام ابراهیم است و در دل آثار خدای تعالی. کعبه را ارکانی است و دل را ارکانی. ارکان کعبه از سنگ است و ارکان دل معادن انوار معرفت است.[٤٤]

ابو عبدالله دینوری (محمد بن عبدالخالق) گوید: رنج پارسایی بر تن است و رنج معرفت بر دل.[٤۵]

حافظ فرماید:

بی معرفت مباش که در من یزید عشق　　　اهل نظر معامله با آشنا کنند[٤٦]

---

۳۹. همان، ص ۹٤.

٤۰. همان، ص ۱۰۵.

٤۱. همان، ص ۲۲٦.

٤۲. همان، ص ۲٤۱.

٤۳. همان‌جا.

٤٤. همان، ص ۲٦۷.

٤۵. همان، ص ۵۱٦.

٤٦. *دیوان حافظ*، ص ۱۳۳.

مقام رضا، دوام خشنودی دل بدانچه خدا بر بنده خواهد

رضا، در لغت، به معنی خشنودی است، و نزد صوفیان، عبارت است از خشنودی دل بدانچه خدا بر شخص پسند و تسلیم محض در برابر آن.

رضا را برخی از حالات می‌دانند؛ چون ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی، و بیشتر از مقامات؛ چون جنید بغدادی و ابو نصر سراج طوسی و سهروردی و عزالدین محمود کاشانی.

استاد ابوالقاسم قشیری و بعد از او دیگران نوشته‌اند که صوفیهٔ خراسان، رضا را از جملهٔ مقامات و نهایت مقام توکّل می‌دانسته‌اند و بنابراین از مقولهٔ مکتسبات، ولی عراقیان رضا را از احوال به‌حساب آورده‌اند که چون دیگر احوال بر دل صوفی وارد می‌شود و کسبی نیست. جمع بین این دو نظر نیز ممکن است؛ به این ترتیب که بدایت رضا را کسبی و از مقامات و نهایت آن را غیر قابل اکتساب و از جملهٔ حالات بدانیم.[1]

برای روشن شدن مطلب، توضیحی مختصر دربارهٔ حال و مقام، لازم به نظر می‌رسد. ابو نصر سراج در معنی «مقام» می‌نویسد:

«مَعْناهُ مقامُ‌العَبْدِ بَیْنَ یَدَیِ اللهِ عزَّ و جلَّ فیما یُقامُ فیهِ مِنَ العِباداتِ و المُجاهَداتِ و الرِّیاضاتِ و الانقطاعُ إلیٰ اللهِ عزَّ و جلَّ.»[2]

و در معنی «حال» چنین آورده است:

«أمّا مَعنی الأحوالِ فَهُوَ ما یَحِلُّ بالقُلُوبِ او تَحِلُّ بِهِ القُلُوبُ مِن صَفاءِ الاذکارِ.»[3]

هجویری، در معنی «حال» و «مقام» پس از بحثی چنین نتیجه می‌گیرد که:

---

۱. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۹۷.

۲. *اللمع فی التصوف*، ص ۴۱ - ۴۲.

۳. همان‌جا.

«مقام، عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محل اجتهاد و در جهت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی.

«و حال، عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به دل بنده بی تعلّق مجاهدت وی بدان. از انچه مقام از جملهٔ اعمال بود و حال از جملهٔ افضال و مقام از جملهٔ مکاسب و حال از جملهٔ مواهب. پس صاحب مقام به مجاهدت خود قایم بود و صاحب حال از خود فانی بود، قیام وی به حالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند. ■ مشایخ رض این جا مختلفند. گروهی دوام حال روا دارند ■ گروهی روا ندارند. و حارث محاسبی رض دوام حال روا دارد و گوید محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوالند، اگر دوام آن روا نباشدی نه مُحِبّ مُحِبّ باشدی و نه مشتاق مشتاق، و تا این حال بنده را صفت نگردد اسم آن بر بنده واقع نشود. ■ از آن است که وی رضا را از جملهٔ احوال گوید.

«و گروهی دیگر حال را بقا و دوام روا ندارند؛ چنان که جنید رض گوید: احوال چون بروق باشد که بنماید ■ نپاید و آنچه باقی شود نه حال بود،که آن حدیث نفس و هوس طبع باشد.»[٤]

«الحالُ سُمّیَ حالاً لِتحَوُّلِهِ و المَقامُ لثُبُوتِهِ و استقرارِهِ و قَدْ یَکُونُ الشیءُ بعینِهِ حالاً ثُمَّ یَصیرُ مَقاماً.»[٥]

«اما مقصود از حال نزدیك صوفیان، واردی غیبی است که بر دل سالك فرود آید و در آمد ■ شد بود تا او را به کمند جذبهٔ الهی از مقام أدنی به اعلی کشد. و مراد از مقام، مرتبه‌ای است از مراتب سلوك که در تحت قدوم سالك آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد.»[٦]

با این ترتیب، هر مقامی در ابتدا حالی بوده است که در اثر دوام ریاضت و کسب، ثابت شده و مقام گردیده است.

از آیاتی که صوفیّه دربارهٔ اهمیت رضا به آن توسل جسته‌اند[٧] این سه آیه است:

١. هذا یَوْمُ یَنْفَعُ الصّادِقِینَ صِدْقُهُم لَهُمْ جَنّاتٌ تَجری مِنْ تَحْتِها الأنْهارُ خالِدِینَ فیها أبَداً رَضِیَ اللهُ عَنْهُم و رَضُوا عَنْهُ ذٰلِكَ الفَوْزُ العَظیمُ.[٨]

٢. وَعَدَ اللهُ المُؤمِنینَ و المُؤمِناتِ جَنّاتٍ تَجری مِنْ تَحْتِها الأنهارُ خالِدِینَ فیها ■ مَساکِنَ طَیِّبَةً فی

---

٤. *کشف‌المحجوب*، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

٥. *عوارف‌المعارف*، ج ٤، ص ١٩١.

٦. مصباح *الهدایه*، ص ١٢٥.

٧. *اللمع فی التصوف*، ص ٥٣؛ *کشف‌المحجوب*، ص ٢١٩؛ *رسالهٔ قشیریه*، ص ٩٦؛ *احیاء علوم‌الدین*، ج ٤، ص ٣٤٤.

٨. ١١٩/٥.

جَنّاتِ عَدْنٍ و رِضْوانٌ مِنَ اللهِ اَكْبَرُ ذلِكَ هُوَ الفَوْزُ العَظیمُ.[۹]

۳. یا اَیَّتُها النَّفْسُ المُطْمَئِنَّةُ ارْجِعی اِلیٰ رَبِّكِ راضِیَةً مَرْضِیَّةً. فَادْخُلی فی عِبادِی. و ادْخُلی جَنَّتی.[۱۰]

و در حدیث آمده است که:

«اِنَّ اللهَ تَعالیٰ یَتَجَلّیٰ لِلمُؤْمِنینَ فَیَقُولُ سَلُونی فَیَقُولُونَ رِضاكَ.»[۱۱]

و از اخبار است:

«رُوِیَ اَنَّ النبیَّ (ص) سَأَلَ طائفَةً مِنْ اَصحابِهِ: ما اَنْتُم؟ فَقالُوا: مُؤمِنُونَ. فَقالَ: ما عَلامَةُ ایمانِکُم؟ فَقالُوا: نَصْبِرُ عَلیٰ البَلاءِ و نَشْکُرُ عِنْدَ الرَّخاءِ و نَرْضیٰ بِمَواقِعِ القَضاءِ. فَقالَ: مُؤمِنُونَ و رَبِّ الکَعْبَةِ.»

جملهٔ آخر این خبر به عبارت دیگر هم آمده است که ترجمهٔ تمام را غزالی در *کیمیای سعادت* چنین آورده است:

«و چون رسول صلوات‌الله علیه از قومی بپرسید که نشان ایمان شما چیست، گفتند در بلا صبر کنیم و بر نعمت شکر کنیم و به قضا رضا دهیم. گفت: حکمایند و علما، نزدیك است از عظیمی قوت ایشان که انبیا باشند.»[۱۲]

و هم از رسول اکرم منقول است که فرمود:

«اِذا اَحَبَّ اللهُ تَعالیٰ عَبْداً ابتَلاهُ فَاِنْ صَبَرَ اجْتَباهُ فَاِنْ رَضِیَ اصْطَفاهُ.»[۱۳]

ایضاً: «یا مَعْشَرَ الفُقَراءِ اَعْطُوا اللهَ الرِّضا مِنْ قُلُوبِکُم تَظْفَرُوا بِثوابِ فَقْرِکُم و اِلاّ فَلا.»[۱۴]

غزالی نیز چون سایر بزرگان، رضا را برترین مقام می‌داند:

«بدان که رضا به قضای حق تعالی بلندترین مقامات است و هیچ مقام ورای آن نیست. چه، محبت مقام بهترین است و رضا به قضای خدای تعالی ثمرهٔ محبت است، نه ثمرهٔ هر محبتی بل ثمرهٔ محبتی است که بر کمال بود. و از این گفت رسول صلوات الله علیه: الرِّضا بالقَضاءِ بابُ اللهِ

---

۹. ۹/۷۲.

۱۰. ۸۹/۲۷ - ۳۰.

۱۱. بزار و طبرانی در *اوسط* از حدیث انس آورده‌اند و آن طولانی است با اندکی اختلاف در عبارت.

۱۲. *کیمیای سعادت*، ص ۸۵۷. در *قوت‌القلوب* (ج ۲، ص ۷۷) به هر دو صورت آمده است.

۱۳. *احیاء العلوم*، ص ۳٤٤ - ۳٤٥.

۱٤. همان‌جا. برای سایر اخبار و احادیث در باب رضا، می‌توان به آن کتاب مراجعه کرد. همچنین رك: *رسالهٔ قشیریه*، ص ۹۷ - ۹۸.

الأعظمُ. گفت: درگاه مهین حق تعالی رضاست به قضای وی. و گفت رسول خدای (ص) که خدای تعالی می‌گوید: منم آن خدایی که جز من خدای نیست، هر که بر بلای من صبر نکند و بر نعمت من شکر به جای نیارد و به قضای من راضی نباشد، او را گوی خدای دیگر طلب کن.»[۱۵]

مستملی، می‌نویسد که:

«جملهٔ سخن در این مسئله آن است که هر که راضی باشد به کرد حق نظارهٔ حق است و با حق است، و هر که اختیار کند نظارهٔ خویش است و با خویشتن است. و تا بنده با خویشتن است، ذرّه‌ای طاقت کشیدن بلا ندارد. و چون با حق باشد، بلای هر دو کون بکشد و باك ندارد. اصل این اختیار که بر خلق بلا گشت قصهٔ آدم بود علیه‌السلام که بر اختیار حق قدم بیفشرد بهشت مأوی او بود و ملائکه نظارهٔ او بودند تاج عزّ بر سر او بود. چون یك قدم از حد اختیار حق قدم بیرون نهاد، از لباس برهنه ماند، از جفت بی جفت ماند و از تاج بی تاج ماند و از بهشت بی بهشت از اقبال ملائکه با اعراض گشت؛ با اقبال و تعظیم بود، اقبال رحمت گشت مرحوم معظم نباشد که معظمی حال سیدان است و مرحومی حال اسیران، و به بدل راحت و نعمت، مشقت و عنا نصیب او آمد و از سرای بقا به سرای فنا افتاد و به بدل شادی، گریستن نصیب او گشت و از دارالسلام به دار شیطان افتاد انچه به این ماند.

«اختیار لقمه‌ای، این تواند کردن با چون آدمی که مسجود ملائکه بود. ان که همه عمر به اختیار خود رود، او را چه پیش خواهد آمدن.»[۱۶]

هجویری، بیان شیوایی در چگونگی و اهمیت رضا دارد و می‌گوید:

«رضا بر دو گونه باشد: یکی رضای خداوند از بنده دیگر رضای بنده از خداوند تعالی و تقدّس. اما حقیقت رضای عزّ جلّ ارادت ثواب نعمت و کرامت بنده باشد، و حقیقت رضای بنده اقامت بر فرمانهای وی و گردن نهادن مر احکام وی را. پس رضای خداوند تعالی مقدّم است بر رضای بنده، که تا توفیق وی جلّ جلالُه نباشد بنده مر حکم ورا گردن ننهد و بر مراد وی تعالی و تقدّس اقامت نکند، از آن که رضای بنده مقرون به رضای خداوند است عزّ جلّ و قیامش بدان است.

«از امیرالمؤمنین حسین بن علی رض و کرّم وجهه پرسیدند از قول بوذر غفاری رض که گفت: درویشی به نزدیك من دوست‌تر از توانگری و بیماری دوست‌تر از تندرستی. حسین رض گفت: رحمت خدای بر بوذر باد، اما من گویم هر که را بر اختیار خدای اشراف افتد هیچ تمنّی نکند به جز

---

۱۵. کیمیای سعادت، ص ۸۵۹. ترجمه از عبارت عربی این خبر است: أَوَّلُ ما كَتَبَ اللهُ فی اللَّوحِ المَحفُوظِ إنّی أنا اللهُ لا إلهَ الاّ أنا مَنْ لَمْ یَرضَ بِقَضائی و لَمْ یَشْكُرْ لِنُعمائی فَلْیَطْلُبْ رَبّاً سوائی.

۱۶. شرح تعرف، ص ۱٤٤ - ۱٤۵.

آن که حق تعالی وی را اختیار کرده باشد، و چون بنده اختیار حق بدید از اختیار خود اِعراض کرد از همهٔ اندوهان برست.

«و این اندر غیبت درست نیاید، که این را حضور باید، لأنَّ الرِّضا للأحزانِ نافیةٌ و لِلغَفْلَةِ معافیةٌ، رضا مرد را از اندوهان برهاند و از چنگ غفلت برباید ■ اندیشهٔ غیر از دلش بزداید و از بند مشقتها آزاد گرداند، که رضا را صفت رهانیدن است، اما حقیقت معاملات رضا پسنده کاری بنده باشد به علم خداوند عزّ و جلّ و اعتقاد وی که خداوند تعالی در همهٔ احوال بدو بیناست.

«... آن محبّان ویند که اندر رضا و سخط، هستی ایشان عاریت بود ■ منازل دلهای ایشان به جز حضرت نباشد و سراپردهٔ أسرار ایشان جز در روضهٔ انس نه. حاضرانی باشند غایب ■ وحشیانی عرشی، جسمیانی روحانی، موحدان ربّانی، دل از خلق رسته ■ از بند مقامات و احوال جسته و سر از مکونات گسسته و مر دوستی را میان دربسته... و قالَ النَّبیُّ عم مَنْ لَمْ یَرْضَ باللهِ ■ بِقَضائِهِ شَغَلَ قَلْبُهُ و تَعِبَ بَدَنُهُ، آنکه بدو ■ قضای وی راضی نباشد دلش مشغول بود به اسباب نصیب خود ■ تنش رنجه به طلب آن...

«و در جمله، بدان که رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال، و این محلی است که یك طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبّت ■ غلیان آن، ■ فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدات اندر آن است. پس ابتدای آن از مکاسب بود و انتهای آن از مواهب. کنون احتمال کند که آن که اندر ابتدا رضای خود به خود دید گفت مقام است ■ آن که اندرانتها رضای خود به حق دید گفت حال است.»[۱۷]

مولوی نیز رضا به قضا و رضا به رضای حق را در موارد متعدد به میان کشیده است. از جمله در این سؤال که بهلول از درویشی می‌کند:

گفت بهلول آن یکی درویش را — چونی ای درویش واقف کن مرا
گفت چون باشد کسی که جاودان — بر مراد او رود کار جهان
سیل و جوها بر مراد او روند — اختران زان‌سان که خواهد آن شوند
هر کجا خواهد فرستد تعزیت — هر کجا خواهد ببخشد تهنیت
سالکان راه هم بر کام او — ماندگان از راه هم در دام او
هیچ دندانی نخندد در جهان — بی‌رضا ■ امر آن فرمان روان
گفت ای شه راست گفتی همچنین — در فر و سیمای تو پیداست این
این و صد چندینی ای صادق و لیك — شرح کن این را بیان کن نیکنیك

۱۷. *کشف‌المحجوب*، ص ۲۱۹ - ۲۲۶، با حذف ■ اختصار.

آن چنان که فاضل و مرد فضول چون به گوش او رسد آرد قبول
آن چنانش شرح کن اندر کلام که از آن بهره بیابد عقل عام
گفت این باری یقین شد پیش عام که جهان در امر یزدان است رام
هیچ برگی درنیفتد از درخت بی قضا و حکم آن سلطان بخت
این قدر بشنو که چون کلی کار می‌نگردد جز به امر کردگار
چون قضای حق رضای بنده شد حکم او را بندهٔ خواهنده شد
نی تکلّف نی پی مزد و ثواب بلکه طبع او چنین شد مستطاب
بهر یزدان می‌زید نی بهر گنج بهر یزدان می‌مرد نز خوف و رنج
انگهان خندد که او بیند رضا همچو حلوای شکر او را قضا
بنده‌ای کش خوی و خلقت این بود نی جهان بر امر و فرمانش رود؟[۱۸]

در دفتر اول نیز مولانا، رضا بر قهر و لطف را به حد اعلای کمال پرورانیده است؛ آن جا که گوید:

ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ با طرب‌تر از سماع و بانگ چنگ
ای جفای تو ز دولت خوب‌تر و انتقام تو ز جان محبوب‌تر
نار تو این است نورت چون بود ماتم این تا خود که سورت چون بود
از حلاوتها که دارد جور تو وز لطافت کس نیابد غور تو
نالم و ترسم که او باور کند وز کرم آن جور را کمتر کند
عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد بوالعجب من عاشق این هر دو ضد[۱۹]

ابو طالب مکّی، در کتابش به تفصیل دربارهٔ رضا بحث کرده است که اندکی از آن برای مزید فایده آورده می‌شود:

رضا از خدای سبحانه و تعالی از برترین مقامات یقین به اوست، که او خود گفته است: هَلْ جَزاءُ الاحسانِ اِلاّ الاحسانُ.[۲۰] پس آن که خشنودی از خدا را نیک شمارد و به جای آرد، رضای حق

---

۱۸. مثنوی، دفتر سوم، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۱۹. همان، دفتر اول، ص ۹۶.

۲۰. ۶۰/۵۵.

پاداش او خواهد بود که: رَضِیَ اللهُ عَنهُم و رَضُوا عَنهُ.[۲۱]

جای دیگر خداوند مقام رضا را از جنّات عدن برتر شمرده است و فرموده: و مَساکِنَ طَیِّبَةً فی جَنّاتِ عَدنٍ و رِضوانٌ مِنَ اللهِ اکبرُ.[۲۲]

برخی از مفسّران، در تفسیر گفتار خدای «و لَدَینا مَزیدٌ»[۲۳] نوشته‌اند که بهشتیان را سه تحفه از جانب خداوند می‌رسد:

نخست هدیه‌ای که همانندش در بهشت نیست، و دوم درود خدای است بر ایشان، و سوم سخن خداوند که به آنان خطاب می‌کند: من از شما راضیم. و رضای حق از هدیه و سلام برتر است که: رضوانٌ مِنَ‌اللهِ اکبرُ...

از رضاست: شادی دل به آنچه مقدور است در همهٔ امور، و آرامش و خوشایندی در هرحال، و دل برجای داشتن در هر پیشامدِ دردناک وحشت‌آور دنیا، و قناعت بنده به هرچه از خدای رسد، و شادیش به خدمت مولا، و تسلیم بودنش به او در هر چیز، و واگذاردن امور و حکم به او به سبب اعتقاد به حسن تدبیر و کمال تقدیر در آنها...

نباید اشتباه کرد که رضا فقط در چیزهایی است که قرین معصیت و مخالفت با خدا نباشد، چون نقص در اموال و کسان و خاندان و آنچه بر آدمی دشوار یا ناخوشایند باشد.[۲۴]

سهروردی، می‌نویسد که پیامبر (ص) فرمود: خدای تعالی به حکمتش خوشدلی و شادی را در رضا و یقین قرار داد و دلتنگی و اندوه را در شک و خشم. و گفته‌اند: راضی کسی است که بر آنچه از دست داده است و به دنیا مربوط است، پشیمانی نخورد و متأسّف نباشد.[۲۵]

قطب‌الدّین عبّادی، در *صوفی‌نامه* می‌نویسد:

«حقیقت ایمان در رضا متواری است. هرکه را بهره از رضا بیش است، نصیب او از نور ایمان وافرتر است. و رضا خشنود گشتن است در همه احوال به قضا و حکم خداوند تعالی. و این رضا آنگه حاصل شود که آدمی بر حقیقت تقدیر و قضا مطّلع گردد. و حقیقت قضا و قدر آن وقت مصوّر شود که نور توحید به مدد عنایت و هدایت در دل قرار گیرد و دل برآن منوّر و مزیّن و مصفّا گردد. و تا آدمی قاضی و حاکم و مقدّر مطلق حقیقی را نشناسد، تقدیر و حکم او را نتواند دانستن، که این

---

۲۱. ۱۱۹/۵.

۲۲. ۷۲/۹.

۲۳. ۳۵/۵۰. تمام آیه با آیهٔ قبل چنین است: اُدخُلوها بِسَلامٍ ذلکَ یومُ الخُلودِ. لَهُمْ مایَشاءُونَ فیها و لَدَینا مَزیدٌ.

۲۴. ترجمه از: *قوت‌القلوب*، ج ۲، صص ۷٦، ۷۷، ۷۹، ۹۱.

۲۵. ترجمه از: *عوارف‌المعارف*، ص ۵۰۱-۵۰۲.

جمله صفات او است، موصوف را نیك بباید دانستن که صفات، خود دانسته شود...

«و چون حال چنین است که قضا به جزع و فزع طبیعت هیچ آدمی بنگردد و مدفوع و ممنوع نشود، حاصل اعتراض الاّ ترذّد عقیدت و اختلاط بصیرت و اختلال فکرت نباشد، و از آن‌جا آفات زاید که آدمی در ممالك وبوادی بوارد تلف افتد. پس اول درجه در راه قضا به تحمّل صبر است و نهایت درجات رضاست که: الرّضا بالقَضا بابُ اللهِ الأعظمُ.»[۲۶]

خواجه عبدالله انصاری، در *منازل‌السائرین* می‌نویسد:

رضا، پا برجایی از روی صدق است. هرجا که بنده ایستد، نه پیش‌تر بودن خواهد و نه پس‌تر، نه افزونی خواهد و نه دگرگونی حال. و این از نخستین گامهای روش خاصّان است و دشوارترین بر عامّه.

رضا سه درجه دارد: درجهٔ نخستین، رضای عامه است و خدا را پروردگار خود دانستن و فروتر از او را برای بندگی نپسندیدن، و این قطب و محور آسیای اسلام است و از شرك پاك کننده است... این رضا صحیح است به سه شرط: خدای عزّ و جلّ دوست داشتنی چیز باشد برای بنده، و برترین چیز جهت بزرگ شمردن، و سزاوارترین برای طاعت...

درجهٔ دوم، رضا از خدای است که آیات قرآن از آن سخن می‌گویند. و این رضاست بدانچه قضا باشد و مقدّر سازد و این از اوایل راه اهل خصوص است... این درجه از رضا نیز به سه شرط درست خواهد بود: برابر بودن همهٔ حالات برای بنده، با هیچ آفریده خصمی نداشتن، و از تقاضا و الحاح وارستن...

درجهٔ سوم، راضی بودن به رضای خداست، آن گونه که بنده برای نفس خویش نه رضا بیند و نه خشم و نارضایی و آن را بر ترك حکم و درهم شکستن اختیار و فرو افکندن تمیز و تشخیص برانگیزد حتی اگر به آتش درآید.[۲۷]

عزالدین محمود کاشانی، ضمن بحثی دربارهٔ رضا، چنین می‌نویسد:

«مقام رضا نهایت مقامات سالکان است، توصّل به پایهٔ رفیع و ذروهٔ منیع آن هر رونده را مقدور و میسّر نه. هر کرا در این مقام قدمگاهی کرامت فرمودند، به بهشت معجلش رسانیدند. چه، رَوْح و فرح که از لوازم اهل بهشت است در رضا و یقین تعبیه فرموده‌اند، چنان که در خبر است إنَّ اللهَ

---

۲۶. *التصفیه فی احوال المتصوّفه*، ص ۸۸-۸۹. سخن اخیر، از ابوعثمان حیری (متوفی ۲۹۸) است و تمام آن چنین‌است:«التَّفویضُ رَدُّ ما جَهِلْتَ عِلْمَهُ إلی عالِمِهِ، و التَّفویضُ مُقَدَّمَةُ الرِّضا و الرِّضا بابُ اللهِ الأعظمُ.» (*طبقات‌الصوفیه*، ص ۱۷۴.)

۲۷. ترجمه به نقل از: *مدارج‌السّالکین*، ج ۲، صص ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۴، ۲۴۰.

تَعالیٰ جَعَلَ بِحِکْمَتِهِ الرَّوْحَ و الفَرَحَ فی الرِّضا و الیَقینِ و نیز تسمیهٔ خازن بهشت به رضوان اشارت بدین معنی است... و همچنان که رضای نفس اثر رضای قلب است، رضای قلب اثر رضای ربّ است؛ هرگاه که نظر رضوان الهی به دلی تعلّق گیرد، صفت رضا در او پدید آید. پس علامت اتّصال رضوان الهی به دل بنده اتّصال رضای بنده بود بدو.»[۲۸]

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام فرمود:

«مَنْ جَلَسَ عَلیٰ بِساطِ الرِّضا لَمْ یَنَلْهُ مَکْرُوهٌ أبَداً و مَنْ جَلَسَ علیٰ بساطِ السُّؤالِ لَمْ یَرْضَ عنِ‌اللهِ فی کلِّ حالٍ.»[۲۹]

گفتار مشایخ در رضا

در این باره نیز همچون سایر موارد هریك از مشایخ از نظرگاه خاص و از سر حالتی سخن گفته‌اند که برای نمونه مقداری از آن سخنان آورده می‌شود:

حارث محاسبی گوید:

«الرِّضا سکُونُ القَلْبِ تَحْتَ جَرَیانِ الحُکْمِ.»[۳۰]

ابو العباس بن عطا گوید:

«الرِّضا نَظَرُ القَلْبِ إلی قَدیمِ اختیارِ اللهِ للعَبْدِ. رضا نظر دل بود به اختیار قدیم خدای ▮ حکمی مر بنده را، یعنی هرچه به وی رسد داند که این را ارادتی قدیم و حکمی سابق است بر من، مضطرب نگردد و خرّم دل باشد.»[۳۱]

ذوالنون گوید:

«رضا، شادی دل است به تلخی قضا.»[۳۲]

ابو محمد رویم گوید:

---

۲۸. *مصباح‌الهدایه*، ص ۳۹۹ - ۴۰۱.

۲۹. همان، ص ۴۰۳؛ *عوارف المعارف*، ص ۵۰۲.

۳۰. *شرح تعرف*، ص ۱۴۵؛ *عوارف المعارف*، ج ٤، ص ۲۵۵؛ *مصباح الهدایه*، ص ۴۰۰. ولی *کشف المحجوب*، «تحت مَجاری الاَحکامِ» ضبط کرده است (ص ۲۲۳) ▮ *رسالهٔ قشیریه* همچنین (ص ۹۸).

۳۱. *کشف المحجوب*، ص ۲۲۳. اصل عبارت، در *اللمع فی التصوف*، ص ۵۳نیزآمده،و در *شرح تعرف*،ج ۳،ص ۱٤٦ اضافه شده: «وانَّهُ اختارَ لَهُ الأفضَلَ.»

۳۲. شرح تعرف، ج ۳، ص ۱٤٥.

«رضا، استقبال کردن احکام است به دلخوشی.»[۳۳]

جنید گوید:

«الرِّضا رَفعُ الاختیار.»[۳۴]

ابو عمرو دمشقی گوید:

«الرِّضا ارتفاعُ الجَزَعِ فی أیِّ حُکمٍ کانَ.»[۳۵]

سهل گوید:

«چون رضا به رضوان پیوسته گردد آرام متصل گردد، خنک مر آن کسانی را و نیکو جایگاها که بازگشت ایشان به آن جاست.»[۳۶]

ابو سلیمان دارانی گوید:

«خدای را بندگانند که شرم می‌دارند که با او معاملت کنند به صبر، پس معاملت می‌کنند به رضا، یعنی در صبر کردن معنی آن بود که من خود صبورم اما در رضا هیچ نبود و چنان که دارد چنان باشد، صبر به تو تعلّق دارد و رضا بدو. و گفت راضی بودن ▪ رضا آن است که از خدا بهشت نخواهی و از دوزخ پناه نطلبی.»[۳۷]

فضیل عیاض گوید:

«الرِّضا أفضَلُ مِنَ الزُّهدِ لأنَّ الرّاضِیَ لا یَتَمَنّیٰ فَوقَ مَنزِلَتِهِ. رضا فاضل‌تر از زهد، از آنچه راضی را تمنّی نباشد و زاهد صاحب تمنّی بود، یعنی فوق منزلت زهد منزلتی دیگر هست که زاهد را بدان منزلت تمنّی بود ولی فوق رضا هیچ منزلتی نیست تا راضی را بدان تمنّی افتد. پس پیشگاه فاضل‌تر از درگاه.»[۳۸]

حبیب عجمی گوید:

«رضا اندر دلی است که اندرو غبار نفاق نباشد.»[۳۹]

شقیق بلخی (ابوعلی شقیق بن ابراهیم ازادی) گفته است: رضا ▪ صبر دو چهره‌اند. چون به

---

۳۳. تذکرة الاولیاء، ج۲، ص ۵۴.

۳۴. رسالهٔ قشیریه، ص ۹۸.

۳۵. همان‌جا.

۳۶. شرح تعرف، ص ۱۴۶.

۳۷. تذکرة الاولیاء، ص ۱۹۴ - ۱۹۵.

۳۸. کشف المحجوب، ص ۲۲۲.

۳۹. همان، ص ۱۰۸.

عمل دست یازیدی آغاز آن صبر است و پایانش رضا.[۴۰]

هم او گوید: اگر خواهی که در آسایش به سر بری، آنچه رسد بخور و آنچه بیابی بپوش و بدانچه خدای برتو مقرّر داشته است راضی باش.[۴۱]

احمد بن ابی الحواری (ابوالحسن بن میمون، متوفی ۲۳۰) راست که: کسی که دنیا را بشناسد از آن کناره می‌گیرد، و آن که آخرت را بشناسد بدان رغبت می‌کند، و آن کس که خدای را بشناسد رضای او را برهمه چیز ترجیح می‌نهد.[۴۲]

احمد بن خضرویهٔ بلخی گوید: صبر، توشهٔ درماندگان است و رضا، درجهٔ عارفان.[۴۳]

یحیی بن معاذ رازی (متوفی ۲۵۸) گفته است:

«عِنْدَ نُزُولِ البَلاءِ تَظهَرُ حَقائقُ الصَّبرِ، و عِنْدَ مکاشَفَةِ المَقْدُورِ تَظهَرُ حَقائقُ الرِّضا.»[۴۴]

از ابو تراب نخشبی (عسکر بن حُصین، متوفی ۲۴۵) است: کسی که بخواهد درهای روزی را جز با کلید آنچه مقدّر است بگشاید، خدای او را به نیروی خود او واخواهد گذارد. پس، از وی پرسیدند: کلید تقدیر چیست؟ گفت: رضا بدانچه در هر زمان از دریچهٔ غیب به او می‌رسد.[۴۵]

ابراهیم قصار (ابو اسحق ابراهیم بن داود، متوفی ۳۲۶) گفته است: راضی طلب نمی‌کند و مبالغه در دعا شرط رضا نیست.[۴۶]

از محمد بن علیان نسوی پرسیدند: علامت رضای خداوند از بنده چیست؟ گفت: نشاط بنده است در طاعتها و سنگینی و بی میلی او نسبت به معصیتها.[۴۷]

حافظ فرماید:

من و مقام رضا بعد از این و شکر رقیب   که دل به درد تو خو کرد و ترک درمان گفت[۴۸]

---

۴۰. *طبقات الصوفیه*، ص ۶۶.

۴۱. همان‌جا.

۴۲. همان، ص ۱۰۱.

۴۳. همان، ص ۱۰۴.

۴۴. همان، ص ۱۱۳.

۴۵. همان، ص ۱۵۱.

۴۶. همان، ص ۳۲۰.

۴۷. همان، ص ۴۱۸.

۴۸. *دیوان حافظ*، ص ۶۱.

فراق و وصل چه باشد رضای دوست طلب　　　که حیف باشد از او غیر او تمنّایی[۴۹]

۴۹. همان، ص ۳۵۰.

وجد، دگرگونگی دل در سماع و شوریدگی و شیفتگی

یکی از معانی وجد در لغت، اندوهگین شدن و شیفتگی است، و در اصطلاح صوفیان، حالت شوریدگی و ذوق و شوقی است که در سماع بی‌اختیار دست دهد.

عمرو بن عثمان مکی، آن را بیان کردنی نمی‌داند و می‌گوید:

«لایَقَعُ عَلیٰ کیفیَّةِ الوَجْدِ عِبارَةٌ لاَنّها سِرُّاللهِ تَعالیٰ عِنْدَ المُؤْمِنینَ المُوقِنینَ.»[1]

هجویری نیز برهمین عقیده است و در باب وجد می‌نویسد:

«کیفیت وجد اندر تحت عبارت نیاید، از آنچه آن آلم است اندر مغایبه و آلم را به قلم بیان نتوان کرد. پس وجد سرّی باشد میان طالب و مطلوب که بیان اندر کشف آن غیبت بود و به کیفیت وجود نشان و اشارت درست نیاید، از آنچه طرب است اندر مشاهدت و طرب را به طلب اندر نتوان یافت. پس وجود فضلی باشد از محبوب به محب، اشارت از حقیقت آن معزول بود. و به نزدیك من، وجد اصابت آلمی باشد مر دل را یا از فَرَح یا از تَرَح یا از طرب یا از تَعَب و وجود ازالت غمی از دل و مصادقت مراد آن. و صفت واجد اما حرکت بود اندر غَلَیان شوق اندر حال حجاب و اما سکون اندر حال مشاهدت اندر حال کشف، اما زَفیر و اما نَفیر، اما آنین و اما حَنین، اما عیْش و اما طیْش، اما کَرْب و اما طرب.

« و مراد این طایفه از وجد و وجود اثبات دو حال باشد که مرایشان را پدیدار آید اندر سماع: یکی مقرون اندوه باشد و دیگر موصول یافت و مراد. و حقیقت اندوه فقد محبوب و منع مراد باشد و حقیقت یافت، حصول مراد. و فرق میان حزن و وجد، آن بود که حزن، نام اندوهی بود که اندر نصیب خود باشد و وجد، نام اندوهی باشد که اندر نصیب غیر بود بر وجه محبت، و تغییر این جمله

---

۱. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۰۰ - ۳۰۱.

صفت طالب است و الحَقُّ لا یَتَغَیَّرُ.»[۲]

در شرح تعرف، راجع به وجد، چنین آمده است:

«وجد، آن است که به دل رسد و دل از او آگاهی یابد از بیمی یا غمی یا دیدن چیزی از احوال آن جهان که بر سر او گشاده گردد یا حالی میان او و میان خدای تعالی گشاده گردد. و این بر انواع است: تواند بود که از بیم عذاب باشد و تواند بود که از درد فراق باشد و تواند بود که از سوزش محبت و شوق باشد و آنچه به این ماند از معانی سوزنده و درد آرنده. و هر وقت که سر از این معنی درد یابد و سوزد، این طایفه گویند او را وجد پدید آمد، یعنی حُرقتی و آلمی در سر او پدید آمد. و غالب آن است که این وجد یا از خوف باشد یا از فراق. و چون این وجد در سر بنده پدید آید و غلبه گیرد، ظاهرش مضطرب گردد و بانگ وناله پدید آید. آن بانگ و نالهٔ او را تواجد خوانند و بنگرند تا آن تواجد ظاهر او از کجا خاسته است و به ظاهر چه دیده است یا چه شنیده است که آن حرقت سر او را به جوش آورده است و بدانند که این وجد او را از کدام معنی افتاده است تا گروهی از بزرگان چنین گفته‌اند که هر که را در سر وجدی پنهان نباشد سماع بر او حرام باشد و اگر سماع کند یا فاسق گردد و یا مشرك یا زندیق. اما چون در سر او وجدی کامن می‌باشد، سماع بر او مباح باشد. و چون از سر وجد سماع کند، آن سماع او توحید باشد؛ گاه صبر کند و گاه بنالد و گاه در حرقت بسوزد و گاه هلاك شود. و بزرگان گفته‌اند که این وجد، شنوایی و بینایی دل است. و معنی این سخن آن است که سر این بنده به بلایی خسته باشد، و چون چیزی بیند یا شنود آن خستگی او را تازه گرداند و درد نو گردد و به بانگ و ناله آید...

«و این وجد بر مقدار مصیبت باشد و هرچند مصیبت عظیم‌تر وجد سخت‌تر. و وجد فراق بر قدر محبّت باشد، که هرچند محبت قوی‌تر وجد صعب‌تر... و روا نباشد که هیچ کس را ایمان به خدا درست نباشد تا به خدا عارف نباشد، و هر که عارف باشد ناچار مُحِبّ باشد و دوست با وی نباشد از وجد چاره نباشد. پس هر که در خویشتن وجد نبیند او را محبّت نیست، و چون محبت نیست معرفت نیست، و چون معرفت نیست ایمان نیست. و این از بهر آن گفتیم که وجد از رقّت قلب خیزد. خدای تعالی دل کافران را به قسوت صفت کرده است و گفته: فَوَیْلٌ لِلقاسِیَةِ قُلُوبهُمْ مِنْ ذِکرِالله.[۳] و جای دیگر می‌گوید: فَهِیَ کالحِجارَةِ او أشَدُّ قَسْوَةً.[۴] پس در کتاب دلیل می‌آرد و می‌گوید: فَاِنَّها لا تَعْمَی

---

۲. کشف المحجوب، ص ۵۳۸ - ۵۳۹، با تاخیر و تقدیم مطالب.

۳. ۲۲/۳۹.

۴. ۷۴/۲.

الأبصارُ و لكِنْ تَعْمَى القُلُوبُ الّتی فی الصُّدُور.[5] و این دلیل است بر آن که دل را بینایی است. و قالَ سُبحانَهُ: أوْ ألقَیٰ السَّمعَ و هُوَ شَهِیدٌ.[6] و این دلیل است بر آن که دل را شنوایی است و دل همچنان بشنود که گوش و همچنان بیند که چشم.»[7]

در جلد اول، آن جا که راجع به فصول مختلفهٔ تصوف از علم و وجد و مقام و حال سخن به میان است، راجع به وجد، می‌نویسد:

«بزرگان چنین گفته‌اند که الوَجْدُ إظهارُ الحالِ، و بنده را در سر حالی پدید آید که در آن حال او را وجد افتد و در وجد بتوان دانستن که او را حال چیست، که نالهٔ هرکسی دلیل به مصیبت اوست، و ناله از شادی باشد و از غم نیز باشد. و آن که او را در باطن تجلّی خوف افتد بر ظاهر او نشان هیبت و گنگی و بی نفسی پدید آید، و آن که او را در باطن تجلّی محبّت افتد بر ظاهر او نشان بی‌مرادی پدید آید، و آن که او را در باطن تجلّی شوق افتد بر ظاهر او نشان مشتاقی پدید آید، و آن که او را در باطن تجلّی قرب افتد بر ظاهر او نشان حیرت پدید آید؛ آن ظاهر او را وجد خوانند و آن باطن را حال خوانند. چون حال درست باشد، وجد بر حال دلیل کند و شاهد صادق باشد.»[8]

ابو نصر سراج، بخشی از *اللمع* را به نام «کتاب الوجد» به این موضوع اختصاص داده و ضمن آن بابی از کتاب وجد ابو سعید احمد بن بشر بن زیاد بن اعرابی را نقل کرده است که می‌گوید:

«أوّلُ الوَجْدِ رَفعُ الحِجابِ و مُشاهَدَةُ الرَّقیبِ و حُضُورُ الفَهْمِ و مُلاحَظَةُ الغَیْبِ و مُحادَثَةُ السِّرِّ و ایناسُ المَفقودِ و هوَ فَناؤكَ أنتَ مِنْ حَیْثُ أنتَ.»[9]

«فالسّائلُ عَنْ طَعْمِهِ و ذَوْقِهِ یَسألُ عَنْ مُحالٍ لأنّ الطَّعْمَ و الذَّوقَ لایُدْرَكُ بالوَصْفِ دُونَ التَّطعُّمِ و التَّذَوُّقِ. و السّائلُ عَنْ كُنْهِهِ فَسُؤالُهُ دَلیلٌ عَلیٰ جَهْلِهِ بِهِ و لا سَبیلَ للعالِمِ الیٰ جَوابِ كُلِّ سائلٍ إذ كانَ بَعْضُهُم یَسألُ عَمّا لَهُ و بَعْضُهُم یَسألُ عَمّا عَلَیْهِ فَقَدْ أخَذَ اللهُ عَلیٰ العُلَماءِ أنْ لا یَكْتُمُوا العِلْمَ أهْلَهُ كَما أخَذَ اللهُ عَلیٰ العُلَماءِ أنْ یَصُونُوهُ عَنْ غَیْرِ أهْلِهِ و قَدْ قُلْنا أنّ أهلَهُ غیرُ مُرتابینَ فَیَسألُوا ولا شاكّینَ فَیَتَعَرَّفُوا و باللهِ التَّوفیقُ.»[10]

امام محمد غزالی، درباب مربوط به «آثار سماع و آداب آن» می‌نویسد که در سماع سه مقام

---

۵. ۴۶/۲۲.

۶. ۳۷/۵۰.

۷. شرح تعرف، ج ٤، ص ۲۹ - ۳۰.

۸. همان، ج ۱، ص ۸۸ - ۸۹.

۹. *اللمع فی التصوف*، ص ۳۰۲.

۱۰. همان، ص ۳۱٤.

است: اول فهم، انگاه وجد، انگاه حرکت. و در هر یکی سخن است و راجع به مقام دوم که وجد باشد چنین آورده است:

«چون از فهم فارغ شد، حالی است که از فهم پدید آید که آن را وجد گویند. و وجد یافتن بود و معنی آن بود که حالتی یافت که پیش از این نبود. و در حقیقت این حالت، سخن بسیار است که آن چیست، و درست آن است که آن یك نوع نبود، بلکه انواع بسیار بود، اما دو جنس باشد: یکی از جنس احوال بود و یکی از جنس مکاشفات.

«اما **احوال**: چنان بود که صفتی از آن وی غالب شود و وی را چون مست گرداند. و آن صفت گاه شوق بود و گاه خوف ▪ گاه آتش عشق بود ▪ گاه طلب بود و گاه اندوهی بود و گاه حسرتی بود. و اقسام این بسیار است، اما چون آن آتش در دل غالب شد، دود آن بر دماغ شود و حواس وی را غلبه کند تا نبیند و نشنود - چون خفته - یا اگر بیند ▪ بشنود از آن غافل و غایب بود - چون مست.

«نوع دیگر، **مکاشفات** است که چیزها نمودن گیرد از آنچه صوفیان را باشد بعضی در کسوت مثال ▪ بعضی صریح. ▪ اثر سماع در آن از آن وجد است که دل را صافی کند و چون آینه باشد که گردی بر وی نشسته باشد و پاك کنند از آن گرد، تا آن صورت در وی پدید آید. ▪ هر چه از این معنی توان آورد علمی باشد و قیاسی و مثالی، و حقیقت آن جز آن کس را معلوم نبود که بدان رسیده باشد. آنگاه هر کس را قدمگاه خویش معلوم بود، اگر در دیگری تصرف کند، به قیاس قدمگاه خویش کند، ▪ هر چه به قیاس باشد، از ورق علم بود نه از ورق ذوق. اما این مقوله گفته می‌آید تا کسانی که ایشان را از این حال تذوق نباشد، باری باور کنند و انکار نکنند، که آن انکار ایشان را زیان دارد. و سخت ابله بود کسی که پندارد که هر چه در گنجینهٔ وی نبود در خزانهٔ ملوك نبود، و ابله‌تر از وی کسی بود که خویشتن را با مختصری خویش پادشاهی داند و گوید که من خود به همه رسیده‌ام ▪ همه مرا گشت و هر چه مرا نیست خود نیست. و همهٔ انکارها از این دو ابلهی خیزد.

«و بدان که وجد باشد که به تکلّف بود، ▪ آن عین نفاق بود، مگر آن که به تکلّف اسباب آن به دل می‌آرد تا باشد که حقیقت وجد پدید آید. ▪ در خبر است که چون قرآن شنوی بگریی و اگر گریستن نیاید تکلّف کنی. معنی آن است که به تکلّف اسباب حزن به دل آوری. و این تکلّف را اثر است، باشد که به حقیقت ادا کند.»[11]

خواجه عبدالله انصاری نیز وجد را بهانهٔ بر افروخته شدن آتش محبت می‌داند؛ آن جا که می‌گوید:

«... تواجد است ▪ وجد و وجود و این مقامات موجود، و مرد رهرو را در این مقصود. تواجد، صفت دل است و وجد، صفت جان است و وجود، کار بیرون از هر دو آن است. آتش محبت جان

۱۱. کیمیای سعادت، ص ۳۸۳ - ۳۸۴.

عاشق می‌سوزد، اما به بهانهٔ وجدی برافروزد. مُجبّ با آن نیارامیده است، اما محبت در آن بیارامیده است. چون آتش محبّت زیادت گردد، مُجبّ بی‌تاب ■ طاقت گردد و درد دوا گردد ■ راز پیدا گردد به چشم گریان و دل بریان، راز پیدا و مرد پنهان، عاشق را چیست در میان. در کوی جانان چه خوشتر جان برافشان، بگذر از یقین و گمان.»[۱۲]

شیخ الاسلام عمر سهروردی، می‌نویسد:

«و قِیلَ الوَجْدُ سِرُّ صفاتِ الباطِنِ کَما انَّ الطاعَةَ سِرُّ صفاتِ الظّاهِرِ. و صفاتُ الظّاهِرِ الحَرَکَةُ ■ السُّکُونُ و صفاتُ الباطِنِ الأحوالُ والأخلاقُ.»[۱۳]

«اِعْلَمْ أنَّ الوَجْدَ یُشْعِرُ بسابقَةِ فَقْدٍ فَمَنْ لَمْ یَفْقِدْ لَمْ یَجِدْ، اِنَّما کانَ الفَقْدُ لمُزاحَمَةِ وُجُوهِ العَبْدِ بوُجُودِ صفاتِهِ و بقایاهُ فَلَوْ تَمَحَّضَ عَبْداً لَتَمَحَّضَ حُرّاً و مَنْ تَمَحَّضَ حُرّاً أفْلَتَ مِنْ شَرَکِ الوَجْدِ، فَشَرَکُ الوَجْدِ یَصْطادُ البَقایا و وُجُودُ البَقایا شیءٌ مِنَ العَطایا.»[۱۴]

«فالوَجْدُ ما یَرِدُ عَلیٰ الباطِنِ مِنَ اللهِ یُکْسِبُهُ فَرَحاً اوحُزْناً و یُغَیِّرُهُ عَنْ هَیْئَتِهِ و یَتَطَلَّعُ اِلیٰ اللهِ تَعالیٰ، و هوَ فَرْحَةٌ یَجِدُها المَغلُوبُ عَلَیْهِ بصفاتِ نَفْسِهِ یَنْظُرُ مِنها للهِ تَعالیٰ. و التَّواجُدُ اسْتِجلابُ الوَجْدِ بالذِّکْرِ ■ التَّفَکُّرِ، والوجودُ اتِّساعُ فُرْجَةِ الوَجْدِ بالخُرُوجِ اِلیٰ فَضاءِ الوِجْدانِ، فلا وَجْدَ معَ الوِجْدانِ ■ لا خَبَرَ معَ العِیانِ، فالوَجْدُ بعَرَضِیَّةِ الزَّوالِ و الوُجُودُ ثابِتٌ بثُبُوتِ الجِبالِ، و قَدْ قِیلَ:

قَدْ کانَ یُطرِبُنی وَجْدی فَأَقْعَدَنی ✻ عَنْ رُؤْیَةِ الوَجْدِ مَنْ فی الوَجْدِ موجودُ
والوَجْدُ یُطرِبُ مَنْ فی الوَجْدِ راحَتُهُ ✻ و الوَجْدُ عِنْدَ حُضُورِ الحَقِّ مَفقودُ.»[۱۵]

شیخ روزبهان، در معنی وجد، می‌نویسد:

«وجد، یافت روح است. نامه‌ای مجهول است از حق به جانب دوستان. وجد، نور آفتاب قدس است که در مطلع انس برآید، طیب کند اوقات طالبان را تا از خودی بیگانه شوند. چون بنشینند در اُنسند، چون برخیزند در قربند، چون بگردند در یافتند، چون بدوند در صاعقه توحیدند، چون بگریند در حسنند، چون بخندند در مشاهده غنی‌اند، چون دست زنند در صبح صادق مکاشفه‌اند، چون بانگ زنند در خطابند، چون بگریند در عتابند، چون نیست شوند در هستی‌اند، چون در هستی‌اند در

۱۲. *رسائل خواجه عبدالله انصاری*، ص ۱۳۲.

۱۳. *عوارف المعارف*، ص ۱۱۳.

۱۴. همان، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۱۵. همان، ص ۲۵۰.

مستی‌اند.»[۱۶]

محیی‌الدین ابی عبدالله محمد بن علی معروف به ابن العربی حاتمی طائی، در بیان وجد و واجد و متواجد، چنین آورده است:

«والحَرَکَةُ انتقالٌ مِنْ حالٍ إلیٰ حالٍ أیْ مِنْ حالٍ یَکُونُ عَلَیْهِ السّامِعُ إلیٰ حالٍ یُعْطیهِ سَماعُهُ عِنْدَ کَلامِ المُتَکَلِّمِ و هوَ فیهِ بحَسَبِ فَهْمِهِ فَهُوَ مَجبورٌ علیٰ الحَرَکَةِ لهذا لاتُسَلِّمُ الصوفیّةُ حَرَکَةَ الوَجْدِ الّذی یبقی مَعَهُ الاحساسُ بمَنْ فی المَجْلِسِ حَتّیٰ تَسْلَمَ لَهُ حَرَکَتُهُ باللهِ فَمَهما أحْسَنَ تَعَیَّنَ عَلَیْهِ أنْ یَجْلِسَ الاّ أنْ یُعَرِّفَ الحاضِرینَ بأنّهُ مُتَواجِدٌ لا صاحِبُ وَجْدٍ فَیَسْلَمُ لَهُ ذلِكَ ولکِنْ لا تُحْمَدُ هذِهِ الحالَةُ عِنْدَهُم علی کُلِّ حالٍ لأنّهُم یَکْرَهُونَ الحَرَکَةَ فی الأصْلِ بنَفْسِ المُتَحَرِّكِ و یَحْمَدُونَها بالمُحَرِّكِ و لکِنْ لَیْسَتْ لَها فی النُّفُوسِ العاقِلَةِ تلكَ القُوَّةُ الاّ بالفَهْمِ فَلا یُحَرِّکُهُ إلاّ الفَهْمُ، ألا تَریٰ الکائناتِ ما ظَهَرَتْ و ما تَکَوَّنَتْ إلاّ بالفَهْمِ لا بعَدَمِ الفَهْمِ لأنّها فَهِمَتْ مَعنی کُنْ فَتَکَوَّنَتْ و لهذا قالَ فَیَکُونُ یَعنی ذلك الشّیْ لأنّهُ فَهِمَ عِنْدَ السّماعِ ما أرادَ بقولِهِ کُنْ فَبادَرَ لِفَهْمِهِ دُونَ غیرِ التَّکوینِ مِنَ الحالاتِ فَما سُمِّیَتْ هذِهِ الحَرَکَةُ بالوَجْدِ إلاّ لحُصُولِ الوجُودِ عِنْدَها أعنی وجودَ الحُکْمِ سَواءٌ کانَ بعینٍ او بلا عینٍ فانَّهُ عَیْنٌ فی نفسِهِ هذا الکائنُ ثُمَّ إنَّ الحَقَّ أعطیٰ هذِهِ الصِّفَةَ لِعبادِهِ و جَعَلَ نَفْسَهُ سامِعاً و اقامَ نَفْسَهُ مَحَلاً لتکوینِ مایَطْلُبُهُ مِنْهُ العَبْدُ فی سُؤالِهِ سَمّاهُ إجابَةً.»[۱۷]

قطب‌الدّین عبّادی، ضمن بحث در احوال ارباب سماع، سه وجه قایل می‌شود: تواجد، وجد، وجود. و دربارهٔ وجد می‌نویسد:

«وجه دوم، وجد است که از راه وجدان صفت و عرفان سریرت، غلبهٔ حالتی باشد که درآید و مانند برق ساطع لمعانی بکند و بیخ علایق بسوزد و برگندد تا به آوار رسد ترسد و یا به حرکت پیوندد ساکن شود. و وجد از حسّ معرفت خیزد؛ چندان که مُبتدی را در وجد اضطراب است، منتهی را سکونت و ثبات است...

«پس اول وجد، اضطراب است از حرکت و آخر، سکونت در حرمت و هیبت. و بیشتر اضطراب از تلوّن خیزد و بیشتر ثبات از تمکّن، و در همهٔ حالات سماع تلون است و همین حرکات از مشتاق در سماع مقبول است، چون از تکلّف دور باشد نه افزون کند و نه کم کند پسندیده آید.»[۱۸]

نجم‌الدین رازی نیز ضمن برشمردن آدابی که مرید باید در خدمت شیخ رعایت کند، در بیان ادب هژدهم می‌آورد که:

---

۱۶. *رسالهٔ قدس*، حاشیهٔ *سبع‌المثانی*، ص ۳۸۰.

۱۷. *فتوحات المکیه*، مصر، ج ٤، ص ۷۰ - ۷۱، به اختصار.

۱۸. *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۱۵٤ - ۱۵۵.

«در سماع خود را مضبوط دارد و بی‌حالتی و وجدی حرکت نکند و در وقت حالت، از مزاحمت یاران محترز باشد و تا تواند سماع در خود فرو می‌خورد. و چون غالب شود، حرکت به قدر ضرورت کند. و چون وجد کم شد، خود را فرو گیرد و مبالغت نکند و یاران را در سماع نگاه دارد تا وقت بر کسی نپشولاند و وقت خود را بر دیگران ایثار کند و به اصحاب حالات و مواجید به نیاز تقرّب نماید.»[۱۹]

عزّالدین محمود کاشانی، وجد را برای مبتدیان کمال حال و برای منتهیان نقصان دانسته است و می‌گوید که منتهیان همواره درحال شهود و سماع مخاطبات حقّند، بنابراین هیچ سماعی نمی‌تواند آنان را به برتر از مرتبه‌ای که هستند بکشاند و منقلب سازد:

«و وجد در سماع اگرچه کمال حال مبتدیان است، ولیکن نقصان حال منتهیان است. چه، وجد عبارت است از بازیافتن حال شهود، و بازیافتن بعد از گم کردن بود، پس واجد در سماع به حقیقت فاقد بود و سبب فقدان حال شهود، ظهور صفات وجود. و صفات وجود یا ظلمانی بود و آن صفات نفسانی است که حجب مبطلان است یا نورانی و آن صفات قلبی است که حجب محققان است. و مثار وجد در سماع یا مجرّد نغمات طیّبه و اصوات متناسبه باشد و تلذّذ از آن نصیب روح بود و بس، یا مجموع اصوات با معانی ابیات، و التذاذ از آن مشترك بود میان ارواح و قلوب در حق محققان و میان ارواح و نفوس در حق مبطلان. و در مجرّد نغمات که روح به استلذاذ از آن متفرّد بود قلب استراق سمع کند در حق محق، و نفس در حق مبطل. و منتهیان را که به جهت خلاص از حجاب وجود، حال شهود دایم بود و سماع مخاطبات سرّی متواتر، سماع ألحان إزعاج نتواند کرد. چه، انزعاج به واسطهٔ هجوم حالی غریب پدید آید، و اهل شهود دایم و سماع متواتر را حال شهود و سماع خطاب، غریب و عجیب ننماید؛ لاجرم از آن منزعج نشوند.»[۲۰]

عبدالصمد همدانی صاحب *بحرالمعارف*، می‌نویسد که:

«ای عزیز، اهل سلوك را در بدو سلوك وجد می‌باشد. قالَ فی کتابِ أدَبِ النَّفْسِ و اعْلَمْ أنَّ الوَجْدَ أمرٌ شَریفٌ فَقالَتِ الحُکَماءُ الوَجْدُ حالَةٌ تَحْدُثُ للنَّفسِ عِنْدَ انقطاعِ عَلائقِها عَنِ المَحسُوساتِ اِذا کانَ قَدْ وَرَدَ عَلَیها واردٌ مشوقٌ، و قالَ بَعْضُهُم الوَجْدُ هوَ اتِّصالُ النَّفْسِ بِمَبادِئِها المُجَرَّدَةِ عِنْدَ سَماعٍ ما یَقْتَضِی ذلِكَ الاتِّصالَ...

«اما الصوفیَّةُ فَقالَ بَعْضُهُم الوَجْدُ رَفعُ الحِجابِ و مُشاهَدَةُ المَحبوبِ و حُضُورُ الفَهْمِ و مُلاحَظَةُ الغَیْبِ و مُحادَثَةُ السِّرِّ و هوَ فَناؤكَ مِنْ حَیْثُ أنتَ أنتَ. و قالَ بَعْضُهُم الوَجْدُ سِرُّ اللهِ عِنْدَ العارِفینَ و

۱۹. *مرصاد العباد*، ص ۲۶۳.

۲۰. *مصباح الهدایه*، ص ۱۹۱.

مُکاشَفَةٌ مِنَ الحَقِّ تُوجِبُ الفِناءَ عَنِ الخَلْقِ و هِیَ مُتَقارِبَةُ المَعنیٰ.»[۲۱]

بقیهٔ مطالب آخوند ملا عبدالصمد همدانی همانهاست که قبل از او مؤلفان بزرگ صوفیه آورده‌اند و رؤوس آن مسائل در این مبحث گذشت.

اقوال مشایخ در وجد

انچه از احوال و اقوال مشایخ در این باب مورد توجه است، ضمن مبحث «تاثیر سماع و حالات مشایخ در آن» در کتاب حاضر آمده است ▪ بدین سبب، به ذکر گفتاری چند با رعایت اختصار کامل اکتفا می‌شود:

«سَمِعْتُ عیسی القَصّارَ یَقُولُ رَأَیْتُ الحُسَیْنَ بنَ مَنصورٍ حینَ أُخرِجَ مِنَ الحَبْسِ لِیُقْتَلَ فَکانَ آخِرُ کَلامِهِ أنْ قالَ: حَسْبُ الواجِدِ اِفرادُ الواجِدِ. قالَ ▪ ما سَمِعَ اَحَدٌ مِنَ المَشایخِ الَّذینَ کانُوا بِبغدادَ هذا اِلاّ اسْتَحْسَنُوا مِنهُ هذِهِ الکَلِمَةَ.

«سُئِلَ أَبُو یعقوبَ النَّهرجوریُ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ صِحَّةِ وَجْدِ الواجِدِ و سُقْمِهِ فَقالَ صِحَّتُهُ قَبُولُ قُلُوبِ الواجِدِین لَهُ و کَذلِكَ سُقْمُهُ اِنکارُ قُلُوبِ الواجِدِینَ لَهُ ▪ تَبَرُّمُ جُلَسائِهِ اِذ کانُوا اَشکالاً غیرَ اَضدادٍ و لَیْسَ ذلِكَ لِغَیْرِ أبناءِ جِنْسِهِم.»[۲۲]

از ابوالحسین نوری سؤال کردند از وجد، گفت:

«به خدای که ممتنع است زبان از نعت حقیقت او و گنگ است بلاغت ادیب از وصف جوهر او، که کار وجد از بزرگ‌ترین کارهاست و هیچ دردی نیست دردمندتر از معالجهٔ وجد. و گفت: وجد، زبانه‌ای است که در سر نجنبد و از شوق پدید آید که اندامها به جنبش آید یا از شادی یا از اندوه.»[۲۳]

جنید گوید:

«وجد، زنده کنندهٔ همه است و مشاهده میرانندهٔ همه.»[۲۴]

ذوالنون گوید:

«وجد، سرّی است در دل.»[۲۵]

---

۲۱. *بحر المعارف*، تبریز،ص ۸۶.

۲۲. *اللمع فی التصوف*،ص ۳۰۳ ـ ۳۰۴.

۲۳. *تذکرة الاولیاء*، ج ۲، ۴۴.

۲۴. همان،ج ۲، ص ۲۵.

۲۵. همان،ج ۱، ص ۱۱۰.

حافظ فرماید:

مطرب چه پرده ساخت که در پردهٔ سماع　　بر اهل وجد و حال در های و هو ببست[۲۶]

۲۶. *دیوان حافظ*، ص ۲۲.

فهرست راهنما

ب

خ

د

ذ

ر

ع

فهرست مآخذ و منابع مهم

۱. **اشتیانی، سید جلال الدین.** *شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم*. مشهد: کتابفروشی باستان، ۱۳۸۵ ق.
۲. **ابن الجوزی، ابو الفرج عبد الرحمان.** *تلبیس ابلیس*. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳٦۸ ق.
۳. **ابن الجوزی، ابو الفرج عبد الرحمان.** *صفة الصفوه*. حیدر آباد دکن: مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۵۵ ق.
٤. **ابن خلدون.** *مقدمة ابن خلدون*. قاهره: المطبعة الخیریه، ۱۳۲۲ ق.
۵. **ابن العربی، محیی الدین.** *الفتوحات المکیه*. مصر: دار الکتب العربیة الکبری، ۱۳۲۹ ق.
٦. **ابن قیّم الجوزیّه.** *مدارج السالکین*. بتحقیق محمد حامد الفقی. قاهره: مطبعة السنة المحمدیه، ۱۹۵۵.
۷. **الاصبهانی، الحافظ ابو نُعَیم.** *حلیة الاولیاء*. مصر: مکتبة الخانجی و مطبعة السعاده، ۱۹۳۲.
۸. **انصاری، خواجه عبد الله.** *رسائل خواجه عبد الله انصاری*. به اهتمام سلطان حسین تابندهٔ گنابادی. تهران: بی نا، ۱۳۱۹.
۹. **باخرزی، ابو المفاخر یحیی.** *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳٤۵.
۱۰. **البخاری، ابو عبد الله.** *صحیح البخاری*. مصر: عثمان خلیفه، بی تا.
۱۱. **بهاء ولد.** *معارف*. به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر. چاپ ۲. تهران: طهوری، ۱۳۵۲.
۱۲. **جام ژنده پیل، احمد.** *انس التائبین و صراط الله المبین*. به تصحیح علی فاضل. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
۱۳. **جام ژنده پیل، احمد.** *روضة المذنبین و جنة المشتاقین*. به تصحیح علی فاضل. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵.
۱٤. **جام ژنده پیل، احمد.** *مفتاح النجات*. به تصحیح علی فاضل. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳٤۷.
۱۵. **جامی، عبد الرحمان.** *اشعة اللمعات*. تهران: بی نا، ۱۳۵۳ ق.
۱٦. **جامی، عبد الرحمان.** *لوایح جامی*. لکهنو: نول کشور، ۱۹۳٦.
۱۷. **جامی، عبد الرحمان.** *نفحات الانس*. لکهنو: نول کشور، ۱۳۲۳ ق.
۱۸. **حافظ.** *دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی*. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار، بی تا.

۱۹. **السراج الطوسی، ابو نصر**. *اللمع فی التصوف*. به تصحیح رنولد الن نیکلسون. لیدن: بریل، ۱۹۱٤.

۲۰. **سُلَمی، ابو عبد الرحمان**. *طبقات الصوفیه*. بتحقیق نور الدین شریبه. مصر: جماعة الازهر للنشر و التالیف، ۱۹۵۳.

۲۱. **السهروردی، ابو حفص عمر**. *عوارف المعارف* [ضمیمهٔ *احیاء علوم الدین*]. مصر: المکتبة التجاریة الکبری، بی تا.

۲۲. **شبستری، محمود**. *گلشن راز*. اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۷.

۲۳. **شیرازی، معصوم علی شاه**. *طرائق الحقائق*. تهران: بی نا، ۱۳۱٦ ق.

۲٤. **عَبّادی، قطب الدین**. *التصفیه فی احوال المتصوّفه*. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳٤۷.

۲۵. **عطار نیشابوری، فرید الدین**. *تذکرة الاولیاء*. به اهتمام رنولد الن نیکلسون. لیدن: بریل، ۱۹۰۵.

۲٦. **عطار نیشابوری، فرید الدین**. *منطق الطیر*. به تصحیح محمد جواد مشکور. تبریز: چاپخانهٔ شفق، ۱۳۳۷.

۲۷. **الغزالی، ابو حامد**. *احیاء علوم الدین*. مصر: المکتبة التجاریة الکبری، بی‌تا.

۲۸. **غزالی، ابو حامد**. *کیمیای سعادت*. ترجمهٔ احمد آرام. تهران: کتابفروشی مرکزی، ۱۳۱۹.

۲۹. **غزالی، احمد**. *السوانح فی العشق*. به اهتمام مهدی بیانی. تهران: بی نا، ۱۳۲۲.

۳۰. **غنی، قاسم**. *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*. ج. ۲: *تاریخ تصوف در اسلام*. چاپ ۲. تهران: زوار، ۱۳۵٦.

۳۱. **فروزانفر، بدیع الزمان**. *احادیث مثنوی*. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳٤.

۳۲. **فروغی، محمد علی**. *سیر حکمت در اروپا*. تهران: زوار، ۱۳٦۰.

۳۳. *قرآن مجید*.

۳٤. **قزوینی، محمد**. *یادداشتهای قزوینی*. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.

۳۵. **القشیری،ابو القاسم**.*الرسالة القشیریه*.مصر: شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده،۱۹۵۹.

۳٦. **کاشانی، عز الدین**. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: چاپخانهٔ مجلس، ۱۳۲۳.

۳۷. **لاهیجی، محمد**. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تهران: بی نا، ۱۳۵۳ ق.

۳۸. **مبارك، زکی**. *التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق*. مصر: دار الکتاب العربی، ۱۹۵٤.

۳۹. **مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد**. *شرح تعرف*. لکهنو: نول کشور، ۱۳۲۸.

٤۰. **مسلم، ابو الحسین**. *صحیح*. مصر: محمود توفیق الکتبی، ۱۳٤۹ ق.

٤۱. **مقریزی، تقی الدین احمد**. *الخطط المقریزیه*. لبنان: دار احیاء العلوم، بی تا.

٤۲. **مکی، ابو طالب**. *قوت القلوب*. مصر: شرکه مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ۱۹٦۱.

٤۳. **مولوی**. *کلیات شمس*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳٦.

٤٤. **مولوی**. *مثنوی معنوی*. به اهتمام رنولد الن نیکلسون. تهران: علی اکبر علمی، ۱۳۳٤.

٤۵. **میهنی، محمد بن منور**. *اسرار التوحید*. به اهتمام ذبیح الله صفا. چاپ ۳. تهران: امیر کبیر، ۱۳۵٤.

٤٦. **نجم رازی**. *مرصاد العباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

٤۷. **هجویری، ابو الحسن علی بن عثمان**. *کشف المحجوب*. به اهتمام والنتین ژوکوفسکی. لنینگراد: مطبعهٔ دار العلوم، ۱۹۲٦.

انتشارات علمی منتشر کرده است:

مجله سخن (۲۶ مجلد)

دکتر پرویز ناتل خانلری

فرهنگ ایران زمین (۱۳ مجلد)

ایرج افشار

یادداشتهای قزوینی (۵ مجلد)

ایرج افشار

تاریخ انقلاب مشروطیت (۳ مجلد)

دکتر مهدی ملک‌زاده

فردوسی نامه (۳ مجلد)

سید ابوالقاسم انجوی شیرازی

احوال و آثار خوشنویسان (۲ مجلد)

دکتر مهدی بیانی

سفرنامه شیکاگو

به کوشش همایون شهیدی

منتخب التواریخ

میرزا ابراهیم شیبانی (صدیق الممالک)

فرهنگ فنی دانشگاهی انگلیسی- فارسی

نادر گلستانی دار یانی

فرهنگ فنی دانشگاهی آلمانی - فارسی

نادر گلستانی دار یانی

گلچین جهانبانی

محمدحسین جهانبانی

کلیات فلسفهٔ اسلامی

غلامحسین آهنی

مجموعه آثار میرزا ملکم خان

استاد محیط طباطبائی

دیوان مشتاق

حسین مکی

تاریخ بیست ساله ایران (جلد هفتم)

حسین مکی

تاریخ بیست ساله ایران (جلد هشتم)

حسین مکی

دیوان عاشق

حسین مکی

تاریخ جنبش سربداران

عبدالرفیع حقیقت

تراژدی فاوست

حسن شهباز

گیتانجالی

حسن شهباز

کاندید

حسن شهباز

کمدی انسانی

حسن شهباز

یاد و یادبود

دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی

فرمانفرمای عالم

دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی

فرهنگ اشعار حافظ

دکتر محمدعلی رجایی بخارایی

سر نی (۲ مجلد)

دکتر عبدالحسین زرین کوب

زندگانی شاه‌عباس (۳ مجلد)

دکتر نصرا... فلسفی

تاریخ صفویه

دکتر احسان اشراقی

قصه‌ها و افسانه‌ها

لیلی گلستان

مکتب شمس

سید ابوالقاسم انجوی شیرازی

تاریخ کرمان

دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی

دیوان حافظ

احمد سهیلی خوانساری

سفرنامه الموت

علی محمد ساکی

مازندران

عباس شایان

علمی
انتشارات